Jeschurun.

Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums.

Gesammelt und herausgegeben von

Joseph Kobak,

als verantwortlichem Redacteur.

Deutsche Abtheilung.

Jahrgang II.

Heft 3 und 4.

Lemberg 5618.

Gedruckt bei M. F. Poremba.

Correspondenz.

Hr. Rabb. J. J. P. in Tr. Ihren Auff. über die Massora konnten wir jetzt nicht geben; wir sparten selben auf den nächsten Jahrgang, und bitten wir baldigst um die Fortsetzung. **Hr. Dr. S. R. H. Rabb. in Fr. a. M.** Wir haben bis jetzt noch immer nicht das Tauscher. Ihrer gesch. Zeitschrift (4—8 oder 9) erhalten. **Hr. Dr. E. C. in Fr. a. M.** Haben Sie mein Schreiben d. d. $^{6}/_{1}$ 1859 erhalten? — **Hr. Dr. S. D. L. in P.** *nulla risposta? perche?* **Hr. Rabb. *Dreyfuss* in** *Mulh. Vous avez promis de payer pour un autre exemplar du Jeschurun et j'en ai envoyé deux.* — **Hr. L. T. in** *Lyck.:* סמא דכולא משתוקא? — **Hr. Rabb. A. L. in P. in Oberschl.** Ihre Sprüche erhalten und werden wir von denselben zur Zeit Gebrauch machen. **Hr. H. Phil. in Edinb.** Hr. Buchh. Köhler in Leipzig hat nichts geschickt. — **Hr. L. in Berlin:** Haben Sie noch keine Zeit und Gelegenheit gefunden, unsere Geschäfte in Ordnung zu bringen? Wenn Sie das Porto scheuen, so geben Sie einen Einschluß an Hr. Dr. M. St. in Berlin, oder schreiben Sie unfrankirt! **Hr. Borges in Her. in Böhmen:** Haben Sie mir nichts zu sagen? — **Hr. Rabb. Dr. L. Ph. in M.** Uebernehmen Sie **selbst** die Briefe? Ich habe doch **ein Fünfguldenstück** geschickt. Trachten Sie dem Uebelstande abzuhelfen. — **Hr. D. in L.** Ich habe bis jetzt weder die שירי שלמה noch die Blumenlese erhalten. — **Hr. Dr. Löwe in Br. in Engl.** Haben Sie mein Schreiben von $^{21}/_{2}$ 1859 erhalten, und was hat Jeschurun zu hoffen? **Hr. Dr. Ka. in Berlin.** Erhalten Sie unsere Hefte? Werden Sie das Versprochene schicken? Ist Ihr Cusari nirgends zu haben? **Hr. Dr. W. in H.** Soll ich fortfahren, Ihnen meine Hefte zu sen-

Jeschurun.

Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums.

Gesammelt und herausgegeben von

Joseph Kobak,

als verantwortlichem Redacteur.

Deutsche Abtheilung.

Jahrgang II.

Lemberg 5618.

Gedruckt bei M. F. Poremba.

Den hochgelehrten und allgemein
verehrten Herren

Dr. L. Lewysohn,

Rabbiner in Stokholm
(früher: Prediger in Worms)
und

S. J. Halberstam,

aus Krakau,

widmet die Blätter des dritten und vierten Jeschurun-
heftes als Zeichen wahrer Hochachtung und Freundschaft
der

Redacteur.


EIGENTHUM
DES
JÜDISCH-THEOL
SEMINARS
ZU
BRESLAU.

Ueber die Opfer des alten Testaments.

Von Dr. L. Lewysohn in Worms.

(Fortsetzung.)

§. 16.

Bedeutung des Opfermaterials.

Bekannt ist die maimonidische Ansicht über die Bedeutung des Opfermaterials, wonach Moses gerade diejenigen Gegenstände wählte, die andern Völkern zu opfern nicht gestattet waren. Diese Ansicht ist die mißlungenste. Erstens paßt, wie Bähr (a. a. O. 2. S. 313) richtig bemerkt, dies nur auf die animalischen Opfer, die vegetabilischen waren andern Völkern bei den Opfern durchaus unbekannt, weshalb es hierbei keiner Opposition bedurfte. Die Vegetabilien waren freilich die ursprünglichen Opfer (§. 4), sie schwanden aber bei den späteren Völkern gänzlich, als die Animalien an deren Stelle traten. Ferner müßten Fische, die den Aegyptern zu essen gewöhnlich verboten waren ([76]), nach jener Ansicht gerade aus diesem Grunde im mosaischen Cultus benutzt werden. Auch war das Räucherwerk den Aegyptern wohl bekannt, nur daß sie damit das Innere des Opfers anfüllten. (Herodot. Geschichte 2, Cap. 40). Ueber den Wein endlich sagt Maimuni selbst ויין ﭏי נסוך בו (More Nebuchim 3, Cap. 46.) ([77]).

Jahn (Archaeol. 3. Th. S. 377) sagt: „Stieren, Kühen, Böcken, Ziegen und Schafen kann auch die Neben-

---

([76]) Herodot (Hist. II. c. 37) sagt: Ἰχθυων δε οὐ σφι ἐξεστι ἀρπασασθαι; vergl. jedoch ibid. c. 77.

([77]) Vergl. hierüber die Abhandlung meines Bruders Abrah. Lewysohn in seinem Werke: מקורי מנהגים S. 21. ff.

absicht obgewaltet haben, die Hebräer von der Vergötterung dieser Thiere abzuziehen, Herodot II. 41—46." Allein Herodot (ibid. 41) berichtet: Τους μεν νυν καθαρους βους τους ερσενας και τους μοσχους οἱ παντες Αἰγυπτιοι θεουσι πας δε θηλεας οὐ σφισι ἔξεστι θυειν, ἀλλα ἱεραι εἰσι της Ἰσιος, το γαρ της Ἰσιος ἀγαλμα ἐον γυναικηιον κ. τ. λ.; ist nun die Kuh das heiligste Thier, daß nicht einmal geopfert werden durfte, so sollte die Kuh bei den mosaischen Opfern häufiger, als es der Fall ist, im Gebrauche sein, und dem ägyptischen Glauben wäre am nachdrücklichsten begegnet worden, wenn das häufigste und bedeutsamste Opfer, das tägliche Brandopfer, in einer Kuh, oder wenn dem die Kostspieligkeit entgegenstünde, so doch in einem andern weiblichen Thiere bestanden hätte; vergl. dagegen §. 23.

Philo (De vict. p. 835), Abrabanel (Vorrede z. Lev.) und Spencer (a. a. O. L. III. Dissert. II. p. 756) geben den Grund für das Opfermaterial an, weil die Gegenstände bei der Hand sind, und ohne Mühe herbeigeschafft werden konnten. Allein richtig bemerkt schon Bähr (a. a. O. 2. S. 314), daß das Gesetz keineswegs auf Erleichterung abgesehen habe, da vielmehr der Werth des Opfers in dem Maße steigt, je größer die Bemühung des Opfernden war. Bähr giebt für jene Wahl den Grund an, weil das Material aus den Landesproducten bestand, da Viehzucht und Landbau die Hauptbeschäftigung des israelitischen Volkes auf palästinensischem Boden war. Allein warum wurde der Kreis der Landesproducte nur auf das gewählte Material beschränkt? Warum wurden ferner die Hauptproducte des Landes: Honig und Milch (Deut. 32, 14; Ezech. 25, 4; Proverb. 27, 27; vergl. besonders die häufig vorkommende Phrase: ארץ זבת חלב ודבש) zum Opfermaterial nicht benutzt. Mag man auch die verschiedenen,

angegebenen Gründe für das Verbot des Honiggebrauchs gelten lassen, so ist doch kein Grund für die Ausschließung der Milch vorhanden. Sollte Milch wegen des Exod. 23, 19 erwähnten Verbotes zu den animalischen Opfern, zu welchen sie übrigens entbehrlich war, unbrauchbar gewesen sein, so könnte sie wenigstens zu den vegetabilischen Opfern benutzt werden, da es ja außerdem gewisse Materialien gab, die nur zu einzelnen, bestimmten Opfern genommen werden durften, z. B., der Sauerteig, der nur zu den Pfingstbroden (Lev. 23, 17) und den Begleitungsbroden bei dem Lobopfer (ibid. 7, 13) verwendet wurde; ebenso konnte die Gerste nur bei dem Gomeropfer (ibid. 23, 10) und bei dem Opfer eines verdächtigen Weibes (Num. 5, 15) gebraucht werden. ([78]) Bähr sagt ferner: „Alle übrigen Producte, Feigen, Mandeln, Granatäpfel bleiben, so köstlich und beliebt sie auch sein mögen, doch vom Opfermaterial ausgeschlossen, eben weil sie nicht zu den allgemeinen und eigentlichen Landesproducten gehörten." Allein Granat-

---

([78]) Bähr bekämpfte die bereits früher erwähnte anthropopatische Ansicht Winers mit den Worten: „Allein mögen auch alle Theile des Opfermaterials das mit einander gemein haben, daß sie genießbar sind und als Nahrungsmittel dienten, so liegt doch das Ungenügende und Irrige dieses Princips insofern klar zu Tage, als je dadurch der Kreis des Materials keineswegs in sich abgeschlossen wird; es ist dieses Princip viel zu weit; denn weder die vorgeschriebenen Thiere noch die Vegetabilien sind die allein genießbaren, oder auch nur die gewöhnlichen Nahrungsmittel; wie viele andere Dinge gab es, die gleichsam und ebenso genossen werden, und doch nicht in den Kreis des Opfermaterials gehörten;" derselbe Einwand kann aber ebenso gegen die oben angeführte Ansicht Bährs geltend gemacht werden.

äpfel und Mandeln wurden schon früh von den Israeliten gepflegt (Gen. 43, 11; Deut. 8, 8) und gehörten sogar zu den häufigsten Landesproducten (Joel 1, 9—12; Jerem. 5, 17; Hos. 2, 14); und ferner wäre der Gebrauch des Weihrauchs, das als Culturgewächs Palästina's überhaupt bezweifelt wird (Winer R. W. II. S. 789), nicht motivirt.

Wir wollen daher versuchen, unsere eigene Ansicht zu entwickeln. Zuvörderst müssen wir bemerken, daß nur diejenigen Gegenstände zum Opfermaterial genommen wurden, die der Opfernde selbst genießen durfte, da natürlich der Altar nicht dasjenige bekommen konnte, was der Opfernde selbst als unrein, oder unerlaubt ansah ([79]); es wurde ferner nur dasjenige Material gewählt, welches durch seine Erziehung, oder Production dem Menschen Mühe verursacht. So wurden diejenigen Thiere, die Deut. 14, 4 erwähnt sind, und ebenso Fische vom Opfermaterial ausgeschlossen, weil sie, obgleich sonst zu essen gestattet, auf den Feldern, oder in Wäldern, oder im Wasser ohne Bemühung des Menschen aufwachsen. Von den Tauben wurden aus demselben Grunde nur die zahmen genommen, obgleich die wilden Tauben in Palästina häufig sind. Sämmtliche Baumfrüchte wurden ausgeschlossen, da sie dem Menschen vorzüglich nur die Mühe des Einsammelns verursachen, während der Wein und das Oel erst nach verschiedenen Zurichtungen (wie Keltern, Pressen u. s. w.) genießbar werden; dasselbe ist bei den Getreidearten der Fall, und auch das Salz

---

([79]) Blut und Fett, obgleich zum Genuße sonst nicht gestattet, durften dennoch zu Opferobjecten gehören, da sie nicht als unrein galten, sie sind weder טמא, noch שקץ, wie die Lev. 11, 4—10 aufgezählten Gegenstände.

könnte erst durch mannigfache Verrichtungen gewonnen werden. Was endlich das Räucherwerk betrifft, so mußte dieses nach dem Gesetze (Exod. 30, 34 — 38) auf eine künstliche Weise bereitet werden ([80]), und so bezweckte das Gesetz stets die Bemühung des Opfernden: es sollte hiedurch der gute Wille des Opfernden gleichsam das Siegel der Weihe erhalten, und so wurde mit Recht Honig und Milch vom Material ausgeschlossen, da beide wegen ihres Ueberflusses und ihrer natürlichen ([81]) Production nur wenige Mühen verursachen.

Der Midrasch (Rabba Wajikra fol. 197, b.; Bamidbar Fol. 277, a) ist allerdings unserer Ansicht strict entgegen, indem er die Ausschließung der Deut. 14, 5 gedachten sieben Thierarten dadurch erklärt, weil deren Einfangen mit Mühe verbunden ist; allein unsere Ansicht empfiehlt sich wegen ihrer Umfaßlichkeit, da sie das gesammte Opfermaterial, so wie andrerseits sämmtliche Landesproduckte berücksichtigt. (*)

([80]) Maimuni giebt den Grund des Räucherwerkes an, daß es die üblen Dünste von den geschlachteten Thieren verdrängen sollte (More N. 3 Cap. 46; vergl. hierzu meine Zoologie des Talm. Art. Schmeißfliege); Petrus Servius (in seiner Dissertation: De odoribus) sagt: der Opfernde dachte bei dem Aufsteigen des qualmenden Rauches des angezündeten Räucherwerkes, daß auch sein Gebet zum Himmel hinaufsteige.

([81]) Philo erklärt den Grund von dem Verbot des Honigs, weil die Biene ein unreines Insect ist; vergl. meine Zoologie S. 52, Anm.

(*) Allzugroße Mühe wird nicht gefordert, wie dies bei den Deut. 14, 5 erwähnten sieben Thierarten der Fall ist; der Verf. ist mithin dem Midrasch nicht entgegen.
Kobak.

§. 17.
Symbolische Bedeutung des Opfermaterials.

Sollten die Opfer vorzüglich auf das Gemüth und die Gesinnung des Opfernden wirken, und hatte das Ritual ebenfalls denselben Zweck (§. 13), so mochte vielleicht in dem Materiale selbst eine symbolische Bedeutung gelegen haben. Hier kommt es freilich auf die geschickte Deutungsweise an, deren man sich bediene, nur muß man sich hüten Ideen, die eine viel spätere Zeit erzeugt, in das graue Alterthum hineinzutragen. Der Wahrscheinlichkeit wenigstens würde es am nächsten sein, wenn man aus dem Ideenkreis, wie er in den biblischen Schriften sich darstellt, die Symbole zu erklären sucht. Im Nachstehenden haben wir dieses zu thun versucht.

Das Symbol des Salzes liegt in den Worten: מלח ברית אלהיך angedeutet. Es erinnert an das Bündniß, das Gott mit Israel geschlossen (s. ob. Anm. 75). Das Salz bewahrt vor Fäulniß ([82]), und die salzigen Weltmeere zeigen auf die Erhaltung des Weltalls in Folge des Bündnisses zwischen Gott und seiner Schöpfung. Dem Salz wird auch eine besondere Heilkraft zugeschrieben (2. Kön. 2, 20), da das Salz zu jener Erhaltung bestimmt ist, und jenes Symbol verbindlicher Treue hat das Salz bei allen Völkern des Morgenlandes zu allen Zeiten gehabt.

Das Wasser (s. ob. Anm. 73) war das Bild des Lebens, es heißt מים חיים (Lev. 25, 13; Ezech. 47,

---

([82]) Schon Pythagoras pflegte zu sagen: οι γαρ ἅλες παν σωζουσι. vergl. Brüning's: Antiq. Graec. c. II. Sect. 1, §. 11.

9); es befruchtet die Erde und erhält das All (Ps. 1, 3; Jes. 1, 30). Der Opfernde dachte ebenfalls an den Schöpfer und fühlte sich abhängig von ihm. Auch ist der Wassertropfen das Bild der Gerechtigkeit (Amos 5, 24; Jes. 48, 18), und diese müßten in der Gesinnung des Opfernden wach erhalten bleiben.

Der Wein erinnert an die Veränderlicheeit der menschlichen Natur; er erfreut das Herz (Ps. 104, 15; Richt. 9, 13) und benimmt andrerseits den Verstand (Hos. 4, 11). Der Opfernde sollte daher bei dieser Gabe Gott gegenüber seiner Schwäche und Veränderlchikeit eingedenk sein.

Das Oel war schon im frühesten Alterthum das Symbol des Friedens und der Liebe, weshalb man es bei Salbungen der Könige benutzte (s. Clericus zu Gen. 28, 18 und Richt. 9, 9). Liebe und Frieden sollten dem Opfernden zum Bewußtsein gebracht werden.

Der in einer Rauchwolke aufsteigende Weihrauch erinnert einerseits an den höhern Ursprung des Menschen, dessen Heimath jene Höhe ist, und weiset andrer seits dadurch, daß er in der Luft sich verliert, auf die Vergänglichkeit des irdischen Wesens hin (s. Ps. 57, 20.) Vergl. ob Anm. 80.

Das Großvieh erinnert an die Erkenntlichkeit gegen Gott (Jes. 1. 3). Das Vieh, mit einem bloßen Instinkt begabt, bleibt seiner Natürlichkeit treu, und der Mensch, des göttlichen Geistes theilhaftig, vergißt manchmal seinen Ursprung.

Von dem Kleinvieh ist das Schaf das Bild der Vertraulichkeit (2. Sam. 12, 3). Die weiße Wolle welche im Orient die häufigste ist (Ps. 147, 16; Dan. 7, 9; Ezech. 27, 18) ist das Symbol der Fleckenlo-

sigkeit und Sittenreinheit, da diese wie die Wolle die einmal verlorene Reinheit (Farbe) nicht wieder erhält. (Jes. 1. 18.) ([83]).

Die Vögel erinnern an das Vertrauen auf Gott; sie nisten sich an den Tempeln (Ps. 84, 4) und begeben sich in den Schutz Gottes.([84]) Auch erinnert ihr schneller Flug an die Vergänglichkeit des Glückes (Hos. 11, 11).

So hatte das Material selbst den Zweck auf die Gesinnung des sündhaften Menschen einzuwirken, und diese letztere ist es ja allein, die dem reuigen in sich gekehrten Sünder die ersehnte Sühne bewirkt (§. 13.)

§. 18.

Allgemeine Eintheilung der mosaischen Opfer.

Man hat vielfach versucht, sämmtliche mosaische Opfer in Klassificationen zu bringen, was aber nicht immer gelang. Ueber die Eintheilung der Rabbinen zwischen

---

[83]) Hier heißt es: אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, אם יאדימו כתולע כצמר יהיו. Ganz ähnlich sagt Horatz (Od. lib. 3, od. 5. v. 27 ff.)

— — neque amissos colores
Lana refert medicata fuco,
Nec vera virtus, quum semel excidit
Curat reponi deterioribus.

Vergl. eine Paralellismen im L. B. d. Orients 1849. Nr. 13.

([84]) Es heißt hier: גם צפור מצאה בית ודרור קן לה אשר שתה אפרחיה את מזבחותיך. Es wird freilich schwer zu beweisen sein, daß man den Vögeln Schutz an den Altären gewähr=

heiligen und hochheiligen Opfern vergl. §. 22. Wir halten die auf die innere Natur der Opfer begründete Eintheilung für unmöglich, da die Trennungs- und Anknüpfungspuncte zwischen den einzelnen Opfergattungen zu häufig und vielfach sind, als daß eine consequente, bestimmte Characteristik durchzuführen gelingen könnte; um jedoch eine Uebersicht zu gewinnen, wollen wir ein äußeres Moment hervorheben, an welches wir die systematische Eintheilung anknüpfen, es ist das Antheilsrecht an den Opfern zwischen Altar, Priester und dem Opfernden.

Die Opfer, so wie sämmtliche zu entrichtende Gaben bestanden:

I. in solche, die nur dem Altare zufielen; hierzu gehören: 1) das Brandopfer (Lev. 1, 9), von welchem der Priester nur die Haut bekam, vergl. Anm. 101. – 2) das Sündopfer, dessen Blut in das Innere des Heiligthums gebracht wurde (Lev. 4, 1—12; 8, 15—17; 9, 9 — 11). Von diesem Opfer wurde ein Theil auf dem Altar, ein Theil außerhalb des Lagers verbrannt; Priester, wie Opfernde hatten daran keinen Antheil. — 3) das Ephaopfer, welches von den Priestern bei ihrer Einweihung gebracht wurde (Lev. 6, 13) 4) jedes Mehlopfer, wenn es von Priestern dargebracht wurde. (Lev. 6, 16 und hierzu Kimchi zu Ps. 51, 21) — und 5) das Trankopfer (Menachoth 74. b.)

---

te, daß sie diesen aber in den Tempeln gefunden, ist unbezweifelt, vergl. Herodot (Hist. I. §. 159); bekanntlich erfreuten sich die Gänse einer vorzüglichen Gunst auf dem Kapitol zu Rom.

II. in solche, welche zwischen dem Altare und dem Priester getheilt wurden; hierzu gehören: 1) das Sünd- und das Schuldopfer, deren Blut nicht in das Innere des Heiligthums gebracht wurde (Lev. 6, 19; 7, 6). — 2) das Einweihungsopfer (ib 8, 14—29), wobei aber Moses den Antheil erhielt ([85]). — 3) das Erstgeburtsopfer von reinen Thieren (Num. 18, 17—18). — 4) das Speiseopfer im Allgemeinen. — 5) die Friedensopfer für das Volk, welche am Schebuothfeste geopfert wurden (Lev. 23, 19). 6) das Garbeopfer (ibid. 23, 9 ff; so nach Josephus, vergl. Clericus zur citirten Bibelstelle und unten §. 39, IX).

III. in solche, welche zwischen dem Altare und dem Opfernden getheilt wurden; hierzu gehören: 1) das Passaopfer (2. Chron. 35, 11). — 2) der Zehnte (Raschi zu Lev. 27, 32).

IV. in solche, welche zwischen Altar, Priester und Opfernden getheilt wurden, wozu die Privatfriedensopfer gehören.

V. in solche Opfer, oder Gaben, die nur dem Priester gehörten, 1) das Erstlingsopfer (Lev. 2, 12), da dieses aus Honig bestehend nicht geopfert werden konnte (ib 2, 11), — 2) die Pfingstbrode (ib. 23, 15. ff.), da zu diesen der zu opfern verbotene Sauerteig genommen wurde. — 3) die Schaubrode (ib.

([85]) Das erste Einweihungsopfer bestand aus einem Stier und zwei Widdern (Lev. 8, 2), vergl. über den Usus in späteren Zeiten 2. Chron. 13, 9; im letzten Abschnitt dieser Arbeit zählen wir sämmtliche Abänderungen auf, durch welche die spätere Praxis von den Vorschriften des Pentateuch's abwich.

24, 8—9), so wie 4) jedes gebannte (חרם) Stück (ib. 27, 28) [86].—5,) das Lösegeld für männliche Erstgeborene (Num. 18, 15).—6) das für einen erstgeborenen Esel eingetauschtes Schaf (Raschi zu Exod 13, 13), so wie endlich 7) ein Stück von jedem Teige (ib. 15, 21) [87].

VI. in solche, die der Priester und der Levite bekommen, 1) die Zehnten (Num. 18,21—28), welche eingelöst werden konnten (Lev. 27, 31) und 2) ein Theil der Kriegsbeute (Num. 31,29—30), endlich.

VII. in solche, die gänzlich außerhalb des Tempels entweder verbrannt, oder getödtet wurden: 1) die rothe Kuh (Num. 19, 3)—,2) das Asaselopfer (Lev. 16, 21)—,3) die junge Kuh in Folge eines stattgehabten Mordes (Deut. 21, 4) und 4) die Erstgeburten von unreinen Thieren (Exod 13, 13).

§. 19.

Namen der Opfer.

Wir theilen sämmtliche Opfernamen in zwei Klassen, in die allgemeinen oder Collectivnamen, und in besondere oder Eigennamen. Wir behandeln zuvor die ersteren Namen, diese sind:

---

(86) חרם konnte im Gegensatz von נדר nicht wieder eingelöst werden. Ein anderer Unterschied zwischen beiden lag in dem Ausspruch der Gelübdeform, s. §. 22 Anm. 98.

(87) Hierher gehören noch a) das Sündopfer von Vögeln, von welchem nur das Blut auf den Altar kam, und b) der Log Oel, von welchem nur ein Theil zur Beschmierung einiger Körpertheile des opfernden Aussätzigen verwendet wurde, vergl. Menachoth 74, b.

1) קרבן 2) מתנה 3) תרומה 4) זבח 5) מנחה und 6) נסך. — קרבן, מתנה und תרומה werden in gleicher Weise sowohl den Opfern, wie auch allen anderen an das Heiligthum gemachten Geschenken zuertheilt; von ihnen ist aber der Name קרבן sowohl der häufigste als auch der Erklärung bedürftigste, weshalb wir vorzüglich mit ihm uns beschäftigen wollen.

1. קרבן erstreckt sich auf animalische, wie auf vegetabilische Opfer, entsprechend dem arabischen קרבאן in welchem das „Hinnähern,“ „Hinbrigen“ bezeichnet ist; das hebr. wie das arab. Wort ist umfassender als הליא, womit nur das nach Mekka geführte Opferviech bezeichnet wird. Im Hebr. heißt קרבן sogar das vom Altar fernbleibende Erstlingsopfer (Lev. 2, 12), ferner das aus Schüsseln (Num. 7, 13) und aus Wägen (ib. 7, 3) bestandene Geschenk, endlich heißt auch das Opferholz קֻרְבַּן (Nehem. 13, 31) weshalb Josephus (Antiqq. 4, 4) richtig sich ausdrückt: κορβαν δωρον σεμαινει auch Marc. 7, 11. heißt es: κορβαν ὁ εστι δωρον

Dieser Name findet sich jedoch nur in den drei letzten Büchern des Pentateuchs; so wie in Ezechiel und Nehemias, was wir auf folgende Weise erklären möchten. קרב ist, wie ob §. 10 gezeigt wurde, synonim mit כהן; war nun der Priester der Vermittler zwischen Gott und Israel, so war das קרבן objhctiv das Mittel zur Erwirkung jenes Verhältnisses, weshalb es in der Genesis noch nicht vorkommen konnte, weil hier der Begriff jenes theokratischen Verhältnisses noch nicht vorhanden war; erst nachdem dieses eingetreten, konnte seine Bezeichnung da, wo die Entfaltung des Opfercultus angeordnet wird, vorkommen; in den vielen spätern Schriften des a. T. wo Gott die Werkheiligkeit der Opfer verwirft, ist aus

demselben Grunde das Wort קרבן nicht gebraucht, weil dieses nicht sowohl die äußere Handlung des Opferns bezeichnet, als vielmehr die tiefere Idee des theokratischen Verhältnisses in sich schließt. Wir bemerken schließlich, daß קרבן sowohl mit ל-præfi (Lev. 1, 2) als auch mit dem Statu gen. (Num. 9, 7) construirt wird, ganz wie im Griechischen θυσια θεω u. θεου. Gewöhnlich wird קרבן mit 'ה verbunden, und nur einmal findet sich קרבן אלהיכם (Lev. 23, 14), auf welche Stelle der Talmud (Menachot 110, a) kein Gewicht zu legen scheint, da er sie unbeachtet läßt.

2. זבח nach der Form der Nominum tertiæ Gutturalis, wie פסח נגע von זָבַח gebildet ist. Die Radix hat drei Bedeutungen. A. „Schlachten" und steht mit שחט im Parallelismus, vergl. Jes. 66, 3; 57, 4 mit Ps. 106, 37. Diese Bedeutung wird in den Bibelstellen berücksichtigt, in dem זבח nur diejenigen animalischen Opfer in sich schliestt, welche geschlachtet wurden und deshalb die Vögelopfer (Lev. 1, 14) ausschließt, sieh Mischna Sebachim 10, 3, wo es heißt: המעשר קודם לעופות מפני שהוא זבח wozu Bartenoro bemerkt: זבח זביחת סכין, wobei es freilich auffällt, daß der Ausdruck ושחט, der (Lev. 14, 5 und öfter) von den Vögeln gebraucht wird, von den Rabbinen unberücksichtigt bleibt. B. bedeutet זבח „Opfern" schlechthin, was aber nicht nothwendig von animalischen Opfern gebraucht wird, deshalb die weitere Bildung von מזבח wie selbst der Altar heißt, auf welchem blos geräuchert wurde (Exod. 27, 1) Das griech. βωμος und das lat. Altare, so genannt von der Erhöhung, stimmt nicht mit der Grundbedeutung des hebr. Wortes überein; jenen Wörtern entspricht vielmehr das hebr. במה (eine Ableitung dieses Wortes von מה בא Ezech. 20, 29 ist unrichtig; vergl.

J. D. Michälis suppl. p. 190, und Tos. zu A. Sara 16, b. s. v. ביּמוסיאות) — C. endlich heißt זבח „ein Mahl bereiten,“ weshalb זבח oft mit שלמים nie aber mit עולות מנחת und נסך verbunden wird, obwohl auch das Verbum zuweilen mit עולה (Exod. 20, 21) und andererseits עֲלָה von זבח, d. i. von שלמים (Lev. 17, 8) g braucht wird.

3. מנחה umfaßt heilige, wie profone Geschenke, weshalb es die LXX bald durch θυσιαν σεμιδαλιν bald durch δωρον προσφοραν (s. Ezech. 46, 5) und durch das gleichlautende μανααν wiedergeben. Es bezeichnet, wo es beim Ritual gebraucht wird, nur vegetabilische Opfer, wobei es der Syrer mit סמידא oder durch Umschreibung mit קורבנן דסמידא übersetzt; Gen. 4, 4 jedoch wo מנחה auch von einem animalischen Opfer gebraucht wird, übersetzt es derselbe durch קורבנן In der Ableitung sind die Lexicographen nicht einig. Die meisten leiten es vom arab. מנח „schenken“ ab; dies scheint auch die Ansicht der Rabbinen zu sein, denn sie bilden, wie von מנחה den Plural מְנָחוֹת, sie sollten also das נ als radical; richtiger aber ist die Ableitung von נחה „hinführen,“ wie sie Buxdorf im Lexicon gemacht, denn das מ ist wie in מִגְדָּל מְצִיָּה präformativ, der Plural heißt auch מִנְחוֹת (Amos 5, 22, Ps. 20, 4). J. Z. Meklenburg in seinem הכתב והקבלה leitet es von נח „Herunterlassung,“ „Unterwerfung“ ab, und sieht in מנחה eine Gabe, die der Unterthan dem Herrn darbringt, während מנחת den Gegensatz (von נחת) bildet, indem dies eine Gabe ist, welche der Höherstehende dem Untergeordneten darreicht; vergl. indessen über מנחת Ezech. 20, 40; Jerem. 6, 1.

4. נסך bezeichnet im Ritual sämmtliche Trankopfer, von Wein (Num. 15, 5), vom scharfen Wein (ib. 28, 7), vom Wasser (2. Sam. 23, 16). Auch die heidnischen

Trankopfer (Pf. 16, 4) heißen נסך, während Dan. 2, 46 לנסכה von einer Gabe schlechthin gebraucht wird; vergl. Lengerke z. d. St. Mit dem Suffix heißt es נִסְכּוֹ wie בִּרְכּוֹ von ברך Ueber das Dagesch im 3. Radical läßt sich keine bestimmte Regel aufstellen; denn während כסף, עגל, חסד, נסך, ברך, u. a. m. ein Dagesch haben, fehlt dieses in בגד פלג לב u. a., und beiderlei Gebrauch findet sich in מלך. Auch in der Flexionsbildung sind die Segolatformen verschieden, wie יַלְדֵי עַצְבֵּי חַסְדֵי נִסְכֵּי und יַלְדֵי. Die Grammatiker lassen bei den Segolatformen das Dagesch im 3. Radical nicht stehen, wenn das Wort im Statu constructo mit dem Suffix Pl. sich findet; allein auch diese Regel wird nicht überall zur Geltung gebracht; denn נסך כסף haben נִסְכֵּיהֶם כַּסְפֵּיהֶם während יַלְדֵיהֶן (Job 39, 3) ohne Dagesch ist; vergl. Mendelssohn in Biur zu Gen. 42. 35.

§. 20.

Eigennamen der Opfer.

Die Eigennamen der Opfer sind: 1) עלה, 2) חטאת, 3) אשם, 4) שלמים, 5) תודה, 6) נדר, 7) נדבה, 8) מלאים, 9) עגלה ערופה, 10) פרה אדומה, 11) מעשר, 12) עמר, 13) פסח und 14) בכר.

1) עלה oder עולה, im Pl. עלת, עלות und עולת; chald. עֲלָוָן von עָלָה, „besteigen“ (Deut. 27, 6), weil dieses Opfer, das Brandopfer, ganz auf den Altar gebracht und daselbst verbrannt wurde; wegen letzter n Umstandes heißt es auch אשה, bei den LXX ὁολκαυστος. Scaliger liest daher Marc. 9, 49 πασα πυρια ἁλιϑησεται für πας γαρ πυρι ἁλιϑησεται daß hier aber auf das Ver-

brennen auf der Altaresstätte gesehen werden muß, geht daraus hervor, weil das Opfer der rothen Kuh חטאת (Num. 19, 9) und nicht עלה genannt wird, weil jenes Opfer nicht auf dem Altare verbrannt wurde. Wegen des Umstandes, daß das Brandopfer gänzlich verbrannt wurde, heißt es auch כליל (Deut 33, 10) oder עלה כליל (1. Sam. 7 9) über עלה וכליל (Ps. 57, 21) s. Ibn Esra und Kimchi z. d. St. Bekannt ist die Auffassung der Rabbinen, die in עלה die Hindeutung auf die Sünde sehen, in deren Folge unser Opfer gebracht wurde, nämlich die Sünden העולים מן הלב. Londoner (Wesen und Form des Pent. S. 39) übersetzt עלה durch „aufgehen, sich auflösen," und bezieht dies auf den Zorn Gottes; beide Ansichten werden wir später (§. 24) als ungenügend zurückweisen. J. Z. Meklenburg (in dem schon citirten Werke) leitet אשה von אשש (Jes. 46, 8) ab, und übersetzt עָלָה nach 1. Chr. 27, 24 durch „betragen;" er übersetzt daher אשה עלה (Lev. 1, 9) durch „der Beschluß ist Gesinnungsstandhaftigkett."

Diese wunderliche Erklärung bedarf wohl keiner Widerlegung. Noch andere übersetzen עלה durch „Unrecht" nach Ps. 64, 7; allein hiergegen spricht der Umstand, daß unser Opfer auch in solchen Fällen gebraucht wurde, wo kein Vergehen stattfand, z. B. bei Festmahlen, Einweihungen u. s. w.

2) חטאת auch חטא (Num. 15, 24) und 3) אשם bieten für die etymologische Erklärung viele Schwierigkeit. In der Bibel kommen beide Radices promiscue vor; vergl. Gen. 20, 9 mit 26, 10; 42, 21 mit ib. 22 und dies ist selbst bei den Opferstellen häufig der Fall; s. Clericus zu Lev. 5, 16. Wir müssen daher zur arab. Sprache Zuflucht nehmen, da hier beide Radices in größerer Schärfe gesondert sind. חטי heißt „irren,

erravit, deßhalb das in IV Conjug. gebildete מוחטי einen, der durch Irrthum fehlt, qui per errorem peccavit" bezeichnet; dahingegen heißt in derselben Coniugation אשם „zum Unrecht verleiten", adduxit impulitque ad committendum, quod iniquum esset (Vergl. Golius lex. arab. lat. s. vv. und den Koran 2. Sura v. 75). Demnach bezeichnet חטא eine Sünde, die intensiv geringer als die ist, welche durch אשם angedeutet wird. Beachten wir den wesentlichen Umstand, daß das Aschamopfer in den meisten Fällen für solche Sünden gebracht wurde, denen ein juridisches Interesse (crimen in hominem) zu Grunde liegt (vergl. Lev. 5, 19 — 24; 15, 16), so ist jener Unterschied um so begründeter, da vom talmudischen Standpunkt die letztere Sünde intensiv größer ist, als die Sünde gegen Gott. Wir kommen später auf diese vom Talmud gemachte Distinction zurück.

Hier wollen wir nur die Worte Nachmanides zu Lev. 5, 19 anführen; sie lauten: כי אשם מורה על דבר גדול שבעונו ראוי להיות שמם נחבל בו ונכבדה חטאתו מאד. — Auch Magen Abraham zu Orach Chajim §. 607, lit. 3 bezeichnet אשם wichtiger als חטא; vergl. endlich unsern Beitrag im L. Bl. des Orients 1849, Nr. 38. Schließlich sei nur noch bemerkt, daß 1. Sam. 6, 3 אשם schlechthin von einer an die Gottheit gemachte Gabe gebraucht wird. (*)

4) שלמים, auch dieses Wort bietet für seine Ableitung manche Schwierigkeit. Der Singular, welcher Amos 5,

---

(*) ? — Vergl. Raschi und Kimchi zur Stelle.
Kobak.

22 im St. constr. vorkommt, heiß שלם, und es fragt sich, welche Radix man hier zu Grunde legt. Einige nehmen שלם, welches im Piel "bezahlen„ heißt, und in diesem Sinne wird es Ps. 50, 14; Jona 2, 10 vom נדר gebraucht; allein dann sollte, wie schon früher bemerkt wurde, der Plural תשלמים oder nach Hos. 9, 7, שלמים haben. Am allerwenigsten würde diese Bedeutung auf die dritte Gattung, die נדבה (s. unten) anwendbar sein, da diese ohne irgend eine vorangegangene Verpflichtung ein Geschenk ist. — Andere leiten es von „ שלם „ganz" ab, und verstehen darunter ein Opfer, welches den Menschen vervollkommnet, mit Gott unzertrennlich macht; allein dann müßte der Singular nach 1. Kön. 15, 14 שלם und der Pl. nach Gen 34, 21, שלמים haben. — Die meisten Ausleger endlich leiten es von שלום Frieden ab, und übersetzen es entweder durch „Friedensopfer„ (sacrificia pacifica seu salutaria, Reland: Antiqq. 3, 5, 1); oder Heilopfer (S. eucharistica Clericus zu Exod 20, 24); allein dann müßte der Sing. שלום der Pl. nach Ps. 69, 23 שלומים haben. (88) Bähr (a. a O. II, S. 368) führt noch andere Gründe gegen diese Erklärung an. —

Es ist indessen klar, daß שלמים nach der Form von למדים , מלאים u. s. w. von שלם abgeleitet ist, es kommt nur darauf an, welche Bedeutung dieser Stamm

(88) Ueber die Version von שלמים durch Completoria, Ergänzungsopfer s. §. 35. Anmerkung 129.

hat. Nun finden sich zwei Stellen, wo das Piel die Bedeutung „wieder herstellen" hat, und für diese Bedeutung mag das Piel, wie bei vielen andern Wörtern z. B. מהר, כיה, פזר etc. das Kal vertreten. Ueber Job. 8. 6. ist kein Zweifel, hingegen wird die Stelle 1. Kön. 9, 25 verschieden aufgefaßt. Viele übersetzen ושלם את הבית „er vollendete" oder „nachdem er das Haus vollendet hatte"; allein diese Bedeutung ist ausschließlich dem Kal eigen, und erstere Auffassung ist um so unstatthafter, da das Heiligthum längs vollendet war. — Andere übersetzen „er bezahlte die Schuld an das Haus"; allein dies erfordet stets ein darauffolgendes zum Nomen gehörendes ל praefixum; vergl. Exod. 22, 8, 10 und öfter. Die richtige Überſetzrng ist "er stellte das Haus wieder her", wobei der Schriftsteller an die Stiftshütte dachte, die Moses errichtet, nunmehr aber wieder erneuert wurde. Von dieser Bedeutung, welche wie brmerkt dem Kal vindicirt werden kann, ist שלמים gebildet, und wir sehen darin das Opfer, wodurch der sündhafte Mensch in seinen frühere Zustand wieder hergestellt wird, oder wodurch die zwei früher erwähnten vier Principien des theokratischen Staates, nämlich die Anerkennung Gottes als Königs in Israel und als Schöpfers des Alls zur Geltung gebracht werden, welche durch die sündhafte Natur (*) des Menschen aus seinem Bewußtsein

(*) Gen 6, 5 heißt es וכל יצר מחשבת לבו רק רע nicht aber bloß לבו; ebenso ibid. 8, 21: כי יצר לב האדם רע מנעוריו und nicht: כי לב, wobei das Wort: מנעוריו deutlich genug die sündhafte Natur, ausschließt. Dieser Wink mag zu gewissen Betrachtungen anregen.

Kobak.

entfernt wurde (s. § 10); demnach hatten שלמים wie מלכים für מולכים active Participialbedeutung. Wir haben jedoch in gegenwärtiger Abhandlung den Namen „Friedensopfer„ beibehalten, weil er am bekanntesten und fast bei allen neueren Archäologen der gebräuchlichste ist.

5) תודה von ידה „loben" oder „danken". Spencer (de leg. Hebr. rit. p. 765) übersetzt es durch sacrificium confessionis. Diese Confessio bestand in dem Bekenntniß der empfangenen Wohlthat; für diese Erklärung scheint die Stelle 2. Chron. 30. 22 zu sprechen, wo das Hitpael מתודים von den Schelamim gebraucht, und von Clericus richtig umschrieben wird: et beneficia dei majorum suorum agnoscentes; dahingegen übersetzt Clericus selbst תודה durch victimam celebrationis (Lev. 7. 12, Gen. 29, 35). Die Vulgata durch: actionem gratiarum und die LXX. περι αινεσεος (Lev. ibid.). Das deutsche „Dankopfer" schließt alle diese Nüancirungen in sich.

6.) נדר von נדר „geloben". Man gelobt das Thier zum Opfer, analog der arabischen Gelübdeformel: מללי כדי מן כלן לזן (s, Golius Lex. arab. lat. col. 2525). Das Gelübde abtragen heißt: שלם נדר.

7) נדבה von נדב „freiwillig schenken". Nach dem Rabbinen (Mischna Kinim 1, 1.) ist auch dieses Opfer ein Gelübdeopfer, wobei nur die Gelübdeformel von der des נדר sich unterscheidet; wir werden weiter unten diese Ansicht näher in Betracht ziehen; hier sei nur bemerkt, daß Ezech. 46, 12 auch עלה eine נדבה heißt und die Spender der עולות 2 Chron. 29, 31 נדיבי לב genannt werden.

8) שלמים. Die Untersuchung über dieses Wort ist so vielfach, und abweichend, daß sie, wie Winer (R. W

2. S. 765) wohl richtig bemerkt, kaum jemals zur Entscheidung gebracht werden kann. Die Rebbinen nehmen עזאזל im Sinne vom עזז אל durch Transposition der Buchstaben und interpretiren einen B e r g, und soll es einen so benannten Berg in der Nähe von Jerusalem gegeben haben, wohin das Opfer geführt wurde; allein sollte nicht dieser Berg erst in Folge des stattgehabten Opfers, welches עזאזל heißt, jenen Namen erhalten haben? Wird ja in keinem geographischen Lehrbuch eines solchen Berges erwähnt; vergl. meine Zoologie d. Talm. S. 110, wo eine ähnliche Art von Hysteron-Proteron sich findet. Wir versuchen folgende Erklärung zu geben. Wir halten das Wort von עז und אזל zusammengesetzt, und übersetzen es durch „schnell hingehen", worunter wir die schnelle Art des Todes verstehen, welcher das Opfer unterworfen war, und wobei wir auf die Tradition (Mischna Joma 6, 6) verweisen, nach welcher das Thier schon zur Hälfte des Berges in Stücken zerschmettert war. עז entspricht dem gr. αιξ, welchem der Begriff der Schnelligkeit zr Grunde liegt (vgl. αισσω), אזל heißt „hingehen" „hinschwinden" und so mag עזאזל wie das homerische οκυμορος den von seinem Geschicke schnell ereilten Gegenstand bezeichnen. (89)

---

(89) Vielleicht enspricht dem gr. Wort der hebr. Eigenenamen עזמות 1. Chr. 12, 3. — Meklenburg (zu Lev. 16, 8) liest עזא זל für עזה זל, d. i. „völlige Verabscheuung"; das ה kann in der Mitte des Wortes nicht aspiriren u. hat daher statt seiner ein א (vergl. dagegen Num. 1, 10 das Wort פדה צור u. 2 Sam. 2, 18 עשה אל; über die abweichende Schreibart des letzteren Wortes s. 1. Chr. 2, 16, wo dasselbe עשה אל geschriben wird. In gleicher Wei-

9) עגלה ערופה heißt das bei einem stattgehabten Morde dargebrachte Opfer. עגל ist vom arab. עגל, welchem das hebr. רקד (Ps. 29, 6) synonim ist, abgeleitet. Ob das Opfer mit einem oder noch mit zwei Jahren עגל heißt, s. Jalk. Schim. p 289, b. — ערופה kommt von עָרַף. Die Mischna (Sota 9, 5) läßt die Tödtung des Thieres durch das Instrument קופין geschehen, welche Todesart (Synhed. 7, 9) mit den Worten: אין מיתה מנוולת מזו beschrieben wird. — Bartinoro commentirt (Sota 9, 5) קופין durch סכין גדול, anders zu Bechoroth 1, 7 durch: כמין גרזן קטן שהקצבים מכתתין בו בשר also etwa „Fleischbeil," wofür auch קלב (Synh. l. c.) spricht; noch anders wird es Jore Dea § 306, 6 erklärt, nämlich mit: כמו סכין גדול ורחב וחידודו בולט באמצעותו, indessen ist es nicht anders als κοπίς, was Hackmesser, Opfermesser" bezeichnet.

10) פרה אדומה heißt das Opfer der rothen Kuh. פרה bildet den Übergang von dem Zustand der עגלה in den des בקר; es kommt also darauf an, wie lange das Thier עגלה genannt wird. Jonathan übersetzt zu Gen.

---

se trennt Ibn Esra Num. 34, 28 אל פדס in פדס u. אל). Allein eben dürfte das Dagesch im ד nicht fehlen; dieser Vorwurf trifft zu Theil auch die rabbinische Erklärung. Die Mechilta des R. Simon b. Jochai (fol. 61) sagt über unser Wort: רזא דנא לא אתיהב רשו לגלאה בר לחסידי עליונין חכימין; — übrigenes hat wohl Ibn Esra Recht, wenn er (Num. 26, 12) sagt: אל תבקש דקדוק בשמות.

15, 9 עגל' משלשת durch: עגלה ברת תלת שנין(90); allein abgesehen, daß Jonathan sich darin widerspricht, indem er פרה zu Num. 19, 2 umschreibend durch. תורתא סומקתא ברת תרתין שנין wiedergibt, woraus hervorgeht, daß das Thier schon mit zwei Jahren עגלה zu heißen aufhört, so ist die allgemeine Annahme der Rabbinen, daß das Thier mit drei Jahren פר und פרה genannt zu werden beginnt; deshalb konnte unser Opfer nach Maimuni (Jad ha Chas. Hil. Para aduma I, § 1.) drei, auch vier Jahre alt und noch älter sein, wenn es nur nicht die rothe Farbe verloren hatte. — Das Wort אדומה wird verschieden widergegeben. Josephus (Antiqq. 4, 4)bezeichnet das Opfer mit den Worten: —— ξανθὴν πᾶσαν; übersetzen wir ξανθὴν mit „ rothgelb" so stimmt dies mit der Beschreibung Muhamed's überein, die er (Koran Sura 2 v. 64) von der rothen Kuh macht; sie war nach ihm צפרא פקע; der Sohar (zu Par. חקת fol. 143, a) bezeichnet die Farbe als סומקא כוורדא; indessen kann das hebr. אדום nur „roth„ heißen, wie es deutlich die Paranomasie (2. Kön. 3, 22) אדומים כדם darthut, so heißt auch im Samaritanischen Blut sowohl דם wie אדם. Auch über תמימה (פרה אדומה) sind verschiedene Ansichten. Die meisten Rabbinen beziehen תמימה auf אדומה; so übersetzt es auch der Syrer adverbialisch כלמתא סומקתא. Ibn Esra commentirt: תמימה בלא מום קטנה; Clericus bezieht es auf das nachfol-

---

(90) עגלה משלשת ist wie das talm. עגלא תלתא das drittgeworfene Kalb, welches deshalb vorzüglich ist, weil die Kuh in voller Kraft steht; änlich, jedoch unrichtig, wollen Einige ופר השני (Richt. 6, 25) den Zweitgeborenen Stier übersetzen.

gende חבר מין כנ; Hieronymus endlich interpretirt: aetatis integrae. — Clericus verweiset auf Lev. 22, 21, wo eine ähnliche Tautologie vorkommt; hingegen bemerkt Zeller (de vacua rufa p. 300, not. f.) si hypotesis Clerici obtineret, necessario copula Vau interponi debuisset, quippe quod lectori S. S. ubiwis obvium est in scriptura observari ubi tam distinctae qualitates describuntur. — Allein hiergegen genügt das eine Beispiel Gen. 6, 9, hier heißt Noa צדיק תמים, wozu Jonathan: זכאי שלים בעבדין טבין, dagegen Ibn Esra צדיק בלבו, תמים במעשיו והוא תמים; es fehlt also das ו vor תמים, obgleich hier eine besondere Eigenschaft bezeichnet ist. Es läßt sich daher zwischen der Auffassung der Rabbinen und des Clericus aus sprachlichen Gründen schwierig entscheiden.

11) מעשר שני der Zehnd. Onkelos giebt es gewöhnlich durch מעשרא; Gen 14, 20 hingegen durch חד מן עשרא wieder. Man kann daher zweifelhaft sein, ob das hebr. Wort aus dem Verb עִשֵּׂר mit מ präformativo zusammengesetzt ist wie מעשה, מחנה ect. oder ob es von עֶשֶׂר gebildet und das מ aus מן entstanden ist. Der kurze Vokal mag wie in מִחוּץ unregelmäßig und dem folgenden Guttural accommodirt sein. In anderen Sprachen ist bei dem entsprechenden Worte die letztere Ableitung die gebäuchlichste; so im Arab. מעשאר von עשר; im Gr. δεκαιον von δεκα im Lat. decima von decem; im Franz. disme von dix u. s. w.

12) עמר ist der Name des Getreideopfers, das am 16 Nissan dargebracht wurde.

Man leitet es entweder von עִמֵּר "eine Garbe machen" ab, aber das ע ist für ח weil man die Garben fest zusammenband und עמר daher den arab.

חמר entspricht. — Bekanntlich behauptet Ibn Esra häufig in seinem Bibelcommentar, daß außer den Buchstaben מכי nie ein Buchstabenverwechselung stattfinden könne (s. z. B. denselben zu Kohelet 12, 6), und er nimmt jedesmal, wo jene vorkommt, verschiedene Radices von gleicher Bedeutung an; allein diese Behauptung ist längst als unbegründet zurückgewiesen worden (s. Salomon Hanau in כסר התיבה, 1. Abtheil. über תיבת מוסיות).

Indessen spricht für die Ableitung von עָמַר die Benennung des Wortes bei den LXX, nämlich γομορ, da die LXX bekanntlich für ע den Buchstaben γ nehmen, z. B. γομορρα für עמורה u. v. a.; es muß jedoch bemerkt werden, daß die LXX zu Lev. 23, 12 עמר durch δραγμα wiedergeben, so wie, daß dieselben zu, Hos. 3, 2 חמר ebenfalls mit γομορ übersetzen. Meklenburg erklärt עומר im Sinne von התעמר (Deut. 24, 7) und soll heißen „Unterwürfigkeit.„

13) פסח (wie נזח) von פָּסַח (Exod. 12, 27) „schreiten weshalb Raschi zu 1. Kön. 18, 26 ויפסחו durch ויפסעו (=ויפסעו)commentirt; vergl. Wiedheim (Erlangen gelehrte Anzeigen 1752, S. 217 ff). So klar und deutlich aber auch die Schrift selbst die Ableitung giebt, so fabelten dennoch einige ältere christliche Gelehrten und halten פסח von πασχειν abgeleitet, und Fraenus (bei Bochart Hieroz L. II col. 557) sagt mit kindlicher Naivität: diem passionis non ignoravit (Moses), sed figuratim pronuntiavit eum Pascha nominans; verbietet es nicht der Ernst der Wissenschaft, so würde man eines Lächelns sich nicht enthalten können.

14) בכר von בָּכַר gleich dem arab. בכור, welches in der

5. Conjugation „praecesit“ heißt; das Pual יְבֻכַּר heißt entweder „durch die Geburt“ oder auch „durch männliche Bestimmung zum בכר gemacht“; vergleiche Ibn Esra zu Lev. 27, 26; der Syrer nimmt hier für das Pual das Itpael דמתבכר, ebenso Onkelos; die LXX und die Vulgata geben es ungenau wieder, Erstere durch γεννηται, Letztere durch pertinent (ad Dominum). — Aeltere Lexicographen erklären בכר durch בך מור, da das Erstgeborene als das Sehenswerthe ausgezeichnet wird; davon soll durch Buchstabenverwechselung בֹּקֶר „die Morgenröthe“ entstanden sein, was aber natürlich nur als spielende Conjectur zu betrachten ist (s. R. Mord. Nathan in מאיר נתיב s. v.) — (*)

(Fortsetzung folgt.)

(*) Ueber dieses Kapitel und über Manches in den vorhergehenden Paragraphen werden wir, so Gott will, ausführlicher in den Zusätzen dieser gesch. Arbeit sprechen, da uns hier die Gelegenheit mangelt, weitläufig und ausführlich zu sein, und sind wir ohnebin auf einen sehr engen Raum beschränkt, als daß wir es thun könnten. Es sei hier bloß bemerkt, daß zur Angabe des Verfassers (S. 42), daß für vorsätzlich begangene Sünden kein Opfer gebracht wurde, die Ausnahme des [illegible] [illegible] anzuführen ist, worauf auch H. S. Siffer aufmerksam machte.

Kobak.

Isaac de Castro Tartas.

Unter den Männern, welche des Judenthums wegen die Scheiterhaufen der Inquisition bestiegen, hat Niemand das Mitgefühl Aller mehr geweckt als Isaac de Castro Tartas. Isaac war ein Verwandter des Doctor Eliahu Montalto, des bekannten Leibarztes der Königin Maria von Medicis und des David ben Abraham de Castro Tartas, welcher in den sechziger Jahren des siebenzehnten Jahrhunderts in Amsterdam eine Buchdruckerei errichtet hat. Isaac nannte die Gascogne seine Heimath; Tartas, ein kleines Städtchen dieser Landschaft, war sein Geburtsort und der Stammsitz seiner Familie. Zur Zeit als Brasilien unter holländischer Botmäßigkeit stand, begab sich der junge Castro nach der Provinz Bahia nnd lebte mehrere Jahre in einer Stadt dieser Gegend, Parahiva genannt. Als er eines Tages auf die Warnung seiner hier aufässigen Verwandten und Freunde nicht hören wollte und sich gegen ihren Willen nach der Hauptstadt „da Bahia dos Santos„ begab, wurde er von den auch dort die Ketzer ausspähenden Portugiesen als Jude erkannt, gefangen genommen und nach Lissabon vor die Inquisition geschleppt. Gleich im ersten Verhör bekannte er, daß er Jude sei, als Jude leben oder sterben wolle. Obwohl die strengen Herren des Glaubensgerichts bereits an vielen Beispielen die jüdische Ausdauer und Hartnäckigkeit zu erproben Gelegenheit hatten, griffen sie doch wieder zu den gewöhnlichen Mitteln, den Jüngling vom Judenthume abzubringen; zungenfertige Theologen und andere Gelehrte dieser Art belästigten ihn, den philosophischen Denker und unterrichteten Mann, mit ihren Besuchen, ohne ihre Bemühungen mit Erfolg gekrönt

zu sehen. Isaac de Castro war vom hohen Gedanken beseelt, den Namen seines Gottes zu verherrlichen und er hat seinen Zweck erreicht. Er lieferte seinen Verwandten, seiner ganzen Genossenschaft ein eclatantes Beispiel, mit welcher Ruhe man den Tod für seinen Glauben und seine Ueberzeugung erleiden müsse. Im Vorgefühl seines nahen Endes hatte er vor seiner Abreise von Parahiva seinen in Amsterdam wohnenden Eltern die Anzeige gemacht, daß er nach Rio de Janeiro in der Absicht wandere, um einige seiner Verwandten zur Gottesfurcht zu führen. Gleichzeitig bemerkte er in seinem Schreiben, daß die geliebten Eltern in den nächsten vier Jahren keinen Brief von ihm erwarten sollten. Noch war die bestimmte Frist nicht verflossen, so empfingen die besorgten Verwandten die Anzeige, daß ihr herrlicher Sohn am 15. Dezember 1647 in Lissabon auf dem Scheiterhaufen geendet habe. Er starb wie ein Held, wie ein Heiliger! Nachdem er mehrere Stunden auf dem Feuergerüste gestanden und helle Flammen sein Haupt in Rauch gehüllt hatten, erhob er zum letzten Male seine Stimme und rief mit der ganzen ihm noch gebliebenen Kraft: שמע ישראל. Mit dem Worte אחד gab er, der echte Märthyrer, den Geist auf. Der Tod dieses 25 jährigen Jünglings hatte selbst die abgehärtesten Inquisitoren so erschüttert, daß sie sich vorgenommen haben sollen, Niemanden mehr zu verbrennen. Noch viele Jahre nach dem Tode Isaac de Castro's ergötzte sich das Lissaboner Publicum mit der Recitation des Sch'ma, so daß sich doch endlich die Inquisition genöthigt sah, gegen dieses unschuldige Vergnügen einzuschreiten.

Des hingegangenen Jünglings gedachte R. Saul Lewi Morteira in einem Sabbathvortrage, und verschiedene Dichter jüdischer Nation, ganz besonders Jonas

Abrabanel (1), besangen in spanischen Poesien seinen Tod. Salomo de Oliveyra, der wohlbekannte Rabbiner Amsterdams, dessen Werke in der Officin David de Castro Tartas gedruckt wurden betrauerte ihn in folgender Elegie:

אנשי אמונה גברו בארץ
המה ראות ראו וכן תמהו
איש תם לבבו מעריץ אל ערץ
עלה בלבת אש כאליהו.
לפני אלוה יעמוד בפרץ
כי מחשבותיו גדלו גבהו
כל כוכבי אור קדרו, ויעל
על רום שרפים עומדים ממעל.
קמו אריות חרקו שן, ערב
רב פערו פיהם, וחי בלעו
שה שרקו לו, והפכו לערב
יומו, וקדשו עממו בלעו. (*)
אש אהבה תבער בתוך לבך
אש להבות שמך בהשמים
הראה לעין כל אנוש ריבך
רוחך בקרבך נשרפה פעמים
מחוץ ומבית יקר נפשך
לא יוכלו כבות המוני מים.

אהבה רשפיה כאש צרבת
רשפי פלדות יעלו שלהבת
לך בשלשה שם והוד קנית
באת עדי עדיים הכי נכבדת
הם יצאו לאור אשר בזית
אתה אלי מקום אשר חמדת
קמת להתרומם ואף עלית

(1) Ueber ihn in meiner Schrift „Romanische Poesie u. s. w.“ (Leipzig, H. Mendelssohn, 1858)

(*) Gewisse Rücksichten zwangen uns einige (12) Zeilen ausfallen zu lassen, die wir an einem andern Ort wieder geben werden.

D. Red.

שמה עטרות ראשך ענדת
נפשך טהורה פה בעולת בעל
פשטה לבושה עד שרוך הנעל
עוז אב המון גוים מלמדך
גם בן זקוניו עד הלום הגיע
עלה עשן כליל במזבחך
על מוקדה בו רוחך תרגיע
שוב אל ולא עוד יעשן אפך
צדקת"ישרים תזכרה תופיע
קומה ד׳ למנוחתך
אתה אלהים וארון עוזך.

Berlin

Dr. M. Kayserling.

Kritische Bemerkungen der Rabbinen über die Vulgata.

Von David Oppenheim, Rabbiner in Gr. Becskerek.

(Fortsetzung.)

Bereits im N. T. Math. 27, 35 und 46, Marc. 15, 34 wird Psalm 22 christologisch und messianisch gedeutet, und die Kirche suchte dieses Kapitel auf die Leiden und den Tod Christi zu deuten und auszulegen. Die alten hierin nicht sehr verläßlichen Versionen haben nun Ps. 22, 17 anstatt: כארי ידי ורגלי die Lesarten: כארו ידי ורגלי und כרו "sie durchbohrten„ oder "fesselten„ Hände und Füße, was auch die christlichen Ausleger auf die Kreuzigung bezogen haben. Gesenius, W. B. voce כור, bemerkt dabei: "Das Verbum כור, graben, durchbohren, finden viele Ausleger in der Stelle Ps. 22, 17: — denn es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Bösewichtern umringt mich כארי ידי ורגלי —, wo zwei jüdische Manuskripte und mehrere Ausgaben von christli-

cher Hand כארו lesen, und alle alten Vers. כארי als Verbum auffassen, namentlich LXX. oryzan, Vulg. foderunt, Syr. בזעו. Dieses ließe sich etymologisch vertheidigen, wenn man כארי als chaldäisirendes Part. (קאם von קום) im Plur. für כארים nähme, wo dann zu erklären: sie durchbohren mir Hände und Füße, nach dem Zusammenhange: durch geworfene Pfeile. Aber man müßte dabei zwei überaus seltene und selbst zweifelhafte grammatische Formen annehmen (Lehrgeb. 40 und 225) und es ist viel wahrscheinlicher, daß כארי hier nicht anders ist, als Jes. 38, 13, nämlich: wie der Löwe, hier collectiv wie Löwen; wonach zu erklären: wie Löwen (bedrohen sie mir) Hände und Füße, umgeben sie mich und drohen mir Hände und Füße zu zerfleischen. Aedere, die כארו als Verbum auffassen, geben es durch "zusammenbinden, fesseln.„ So Aquila und Symmachus nach der syr. Hexaplis, und Hieronymus nach der Lesart vinxerunt (Vergl. dazu im Arab. כאר IV. den Turban umbinden, כור Turban). Noch Andere (als Aquila ed I. bei der Uebers. eschynan) nehmen כאר für so viel als כער "schänden, besudeln"; aber beides paßt wenig. „— R. Jerucham tadelt nun die Version der Vulg., die hier zu Gunsten der typischen Auslegung dieses Psalmes auf Christus eine falsche Lesart adoptirt hat, indem sie Vers 17 übersetzt: foderunt manus meas et pedes meos, sie durchbohren u. s. w., als würde es im hebr. heißen כרו ידי ורגלי, und zwar abgeleitet vom Verb כרה, graben. Die jüdischen Erklärer bleiben der rezipirten Lesart getreu und nehmen כארי wie Jes. 38, 13 als Hauptwort, wie Löwen, wobei das הקיפוני des mittleren Versgliedes supplirt wird. Vergl. Ibn Esra, Raschi und Jonathan. Letzerer setzt ergänzend hinzu נכתין היך כאריא אידי ורגלי, sie umgeben mich und "zerbeißen„ wie Löwen

meine Hände u. s. w. — Allein die Massorah bemerkt: daß hier כָּאֲרִי nicht mit Jes. 38, 23 gleichbedeutend sei, כארי בקר עד שויתי לשני בתרי קמלין ב׳ . קמולה הכי ? Sehr passend und richtig wird dieser Psalm von jüdischen Auslegern auf die Leiden des isr. Volkes im Exil, oder besser gesagt der isr. Kirche (Synagoge, כנסת ישראל) gedeutet, und man braucht nur in diesem Sinne dieses Kapitel durchzulesen, um sich von der Richtigkeit dieser Auffassung, von der Trefflichkeit und Treue der Schilderung und der ganzen Darstellung zu überzeugen. Siehe Raschi u. s. w R. Salomon b. Melech, Michlol Jofi, gibt dabei eine eigenthümliche Erklärung des fraglichen Verses, die aber ethymologisch etwas unklar ist: כארי ידי ורגלי · כי הקיפוני : כמו הארי שמקיף בזנבו ביער וכל חיה שתראה אותה העגולה לא תלא משם ממורא האריה ומפחדו ויאספו ידיהן ורגליהן ויאכל האריה טרפו בתוך עגולתו וכו׳ Es müßte demnach übersetzt werden: Eine Schaar von Bösewichtern umgiebt mich, wie durch den Anblick des Löwen erschreckt sind meine Füße nud Hände gelähmt und regungslos, d. h. weder wagen sie es sich zu vertheidigen, noch zu entkommen. Zur Verständigung der wahrscheinlich nur sagenhaften naturhistorischen Notiz des R. Salomon wollen wir eine Stelle aus Rosenmüller's bibl. Naturgesch. II. Band, 117 folgen lassen. „Durch langes entsetzliches Brüllen, heißt es daselbst, meldet der Löwe dem Feinde seine Gegenwart; kein Thier denkt an Vertheidigung, alles flieht erschrocken, aber wenn der Löwe erscheint, wenn sie seine sich empor sträubende Mähne, sein von dem Feuer des Muthes funkelndes Auge erblicken, so sind sie schon besiegt. Von Schrecken ergriffen bleiben sie unbeweglich und starr bei dem Anblicke ihres furchtbaren Feindes. Alle ergeben sich ohne Widerstand u. s. w.“ So ungezwungen und schön

die Anwendung dieses Psalmes auf die Leidensgeschichte Israels, auf seine Rettung und Hoffnung im Allgemeinen ist: so glauben wir doch die Meinung des Talmuds Megilla 15, b. und Midrasch Jalkut z. St mit Recht vorzuziehen, daß hier eine besondere unglückliche Periode in der Leidensgeschichte Israels dem Psalmdichter vorgeschwebt habe. Der Talmud und Midrasch l. c. legen dieses Gebet um Hilfe der Königin Esther und dem Mordechai in den Mund. Die Regierung des Ahahverus und Haman gehört gewiß zu den traurigsten Epochen der jüdischen Geschichte und der Hilferuf der vom Haman schuldlos dem Tode Geweiheten: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? u. s. w. hat in dem Munde einer Esther, eines Mordechai oder eines andern Zeitgenossen derselben seine vollkommene historische Berechtigung. Alle Bilder, alle Einzelheiten passen trefflich auf diese unglückliche Zeit. Von Vers. 1 — 12 die Bitte um Hilfe; 13 — 23 die Schilderung des Feindes, der raubgierig sich schon auf die Beute freut und sehnsüchtig der Stunde, 13 Adar, harrt, um über die schutzlosen Israeliten herzufallen und mit der Beute sich zu theilen; 24 — 32 das Gelöbniß und die Hoffnung auf Rettung, die sich der Dichter als bereits verwirklicht denkt. Das Buch Esther ist mit einem Worte der beste Commentar dieses Kapitels, und wir brauchen darum die Parallelpunkte, die im Midrasch der Psalmen nachgewiesen sind, nicht weiter hervorzuheben; z. B. V. 28 mit Esther 8, 17; 9, 4, woselbst erzählt wird, daß viele Heiden zum Judenthum übertreten sind u. dgl. Wenn also der Talmud die Worte: אלי אלי למה עזבתני der Esther und ihren Zeitgenossen in den Mund legt, so heißt dieses so viel mit nüchternen Worten ausgedrückt, daß Esther oder Mordechai als Verfasser dieses Psalmes zu

betrachten sind, wie das ursprünglich bei vielen derartigen Behauptungen (z. B. Pesachim 117, a: הלל מ׳ אמרו ר״מ אומר חזקיה וסייעתו בשעה שעמד עליהם סנחריב • ר״ע אומר חנניה מישאל ועזריה אמרוהו בשעה שעמד עליהם נבוכדנצר ר״י אמר מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהם המן וכו׳) die Meinung der Rabbinen gewesen sein mag; was man wahrscheinlich später dahin deutete, daß Dawid's prophetischer Geist ((צפה ברוח הקדש) die künftigen Ereignisse vorausgesehen und im Voraus die betreffenden Psalmen dafür gedichtet habe. Was will dies aber anders sagen als, daß Dawid viele Psalmen gedichtet auf künftige, durch viele Jahrhunderte fern liegende Ereignisse, die seinen Zeitgenossen und vielen Jahrhunderten hindurch nicht bloß unverständlich sondern auch unsinnig erscheinen mußten! Der jüdische Ausleger ist aber zu einer solchen geradezu sinnlosen Annahme nicht verpflichtet, was freilich der christliche Exeget aus dogmatischen Rücksichten gegen seine bessere Ueberzeugung stillschweigend anerkennen muß, weil für ihn bloß der typische Sinn der Schrift maßgebend ist. Wir werden bei einer andern Gelegenheit die sämtlichen Psalmen im Geiste der Alten, des Talmuds und Midrasch, behandeln, die wahrlich über die geschichtliche Abfassung der einzelnen Psalmen die richtigsten Ansichten hatten. — Auch was die vielbesprochene Stelle 22, 17 betrifft, scheint der Midrasch, der diesen Vers auf die Feinde Israels zur Zeit Hamans bezieht, mit Aquila und Symmachus כרו, כארו gelesen zu haben, und zwar abgeleitet von כאר, binden, fesseln, (vincire), wie es Gesenius vom Arab. erklärt: עדת מרעים הקיפוני אלו אוכלסי אחשורוש · כארי ידי ורגלי. ר׳ יהודה אומר עשו לי כשפים הוכרו ידי ורגלי לפני אחשורוש. d. h. eine Schaar von Bösewichtern, nämlich die Anhänger des Haman und Ahaswerus, umringen mich, meine

Hände und Füsse sind wie durch einen Zauber gebannt und gefesselt. Jedenfalls ist daraus ersichtlich, daß der Midrasch das dunkle כארי als Verb und in Uebereinstimmung mit Aquila genommen, und er hat also schwerlich unsere Leseart vor sich gehabt. Noch eine andere Meinung führt daselbst R. Nehemia an, die wahrscheinlich durch einen Druckfehler fast unverständlich ist: Vielleicht soll es heißen ר' נחמיה אומר החכרו ידי ורגלי לפני הגבורים, הוסכרו oder הוסגרו von dem Verb סכר, סגר verschließen, versperren?? An das ungebrauchte Verb כור, bohren, infingere, zu denken und החכרו in dem Sinne durchbohren, wie die LXX, zu nehmen liegt gewieß sehr fern! — Uebrigens polemisirt gegen die Uebersetzung der Vulg. R. Dawid Kimchi in רד"ק תשובות und das alte Nizachon, die ihr außerdem andere Willkührlichkeiten und unrichtige Lesearten in diesem Kapitel nachweisen. Größere Schwierigkeiten bietet die zweite kritische Bemerkung des R. Jerucham zum 1 B. M. 18, 2 וכן עכה נהנה ג' אנשים, בהעתיק אנשים וכו'. Die Uebersetzung der Vulg. lautet: apparuerunt ei tres viri stantes prope eum, was aber dem Hebr. ganz analog ist. „Es ist erstaunlich, heißt es in einem gediegenen Werke über die christliche Glaubenslehre, durch welche heillose und bodenlose Erklärungsweise die christlichen Kirchenlehrer die Lehre von der Dreieinigkeit aus dem a. T. herausfinden wollten". „Bessere Erklärer hatten nicht den Muth, die alttestamentalichen Stellen so zu mißhandeln, daß sie darin geradezu die Behauptung der Dreieinigkeit hatten finden können, und meinten darum nur: Gott habe den Propheten des alten Bundes das Geheimniß der Dreieinigkeit durch außerordentliche Offenbarung kund gethan; ausdrücklich aber sei die Lehre dieses Geheimnisses im alten Testamente nicht verzeichnet." "In neuerer Zeit ist man darü-

der einig geworden, obwohl man sich das Räthsel nicht erklären konnte, warum Gott Moses und Elias und allen den heiligen Gottesmännern und Propheten gerade die Lehre der Trinität nicht offenbarte, daß im a. T. nichts von der Dreinigkeitslehre zu suchen sei u. s. w." Daß die Erscheinung der drei Engel bei Abraham in diesem Sinne ausgebeutet wurde, ist bekannt, und selbst die Kirchenväter, Justin contra Tryphon, Kp. 32 ff. und Eusebius historia eccles. cap. 2 haben schon diese Stelle als Beweis für die Dreieinigkeit lebhaft vertheidigt. Ibn Esra aber weiset bereits diese falsche Interpretation mit den kurzen Worten ab: והנה ג' אנשים נצבים וירא. הנה הלא אמרו כי השם ג' אנשים הוא אחד ולא יתפרדו. והנה שכחו ויבאו שני המלאכים סדומה! ומפרשים אמרו שהשם נראה אליו במראות הנבואה ואח״כ ראה ג' מלאכים וכו' Man kann daraus ersehen, wie tapfer die alten Theologen hier die Dreizahl vertheidigten. Vergl. Nizachon. Aber wie dies R. Jerucham in der Vulg. angedeutet gefunden hat, können wir nicht errathen, und noch weniger, wie sich im Lateinischen der Unterschied zwischen אנשים und אישים ausdrücken läßt. Wie läßt sich hier die Unterscheidung: כי שם איש מונח על כל נמצא אפילו אינינו גשמי וכו' ושם אנוש מונח בלשוננו על גופני וזה אינו יכול להיות לפי אמונתם שיהיו ג' גופנים ? ?

Möglich fand R. Jerucham die Worte tres viri tadelnswerth, wofür es eigentlich tres homines heißen soll, und zwar aus dem Grunde, weil die alten Theologen, die mit aller Gewalt hier die Trinität demonstriren wollten, sich auf die Uebersetzung der Vulg. (tres viri) gestützt haben mochten, weil unter viri doch eher das dreieinige göttliche Wesen verstanden werden kann; denn

איש = vir bezeichnet bisweilen auch einen Engel z. B. Daniel 8, 2 והאיש גבריאל, ecce vir Gabriel. Dagegen wendet nun mit Recht R. Jerucham ein, daß es im Hebr. ג' אנשים heißt; אנשים aber von אנוש, der schwache, irdische Mensch, abgeleitet ist; denn der Plural von איש ist אישים und es müßte also, um vollkommen richtig zu übersetzen, tres homines (homo abgel. von humus, Erde) heißen, wobei dann keineswegs an die Trinität zu denken ist. — Ueber die Bedeutung des Plurals אישים, höhere Wesen, vergl Maimuni, Jessode Tora, Absch. 2, 7: ומעלה עשירית היא מעלה הצורה שנקראים אישים והם המלאכים המדברים עם הנביאים. In den Erklärungen der fremden Terminologien des R. Samuel Tibbon Buchst. 'ס wird dabei bemerkt, daß dies Maimuni aus irgend einem Midrasch genommen habe. Wir haben die Quellen im Midrasch zu den Sprüchen Ab. 5 gefunden: אליכם אישים אקרא וכו' אם זכיתם וקיימתם ד"ת אתם נקראים כמלאכי השרת ואם לאו בני אדם. — Gerade diese haarscharfe Unterschiede, diese Wortklauberei, diese scholastischen Beweisarten zeigen uns den Geist der Alten und die Art und Weise ihrer Debatten am besten! Höchst beachtenswerth ist darüber die Debatte bei Justin gegen Tryphon, und Letzterer vertheidigt sich hier besser als sonst. "Glaubst du, fragt Justin l. c., daß Gott Abraham erschienen sei bei der Eiche? Darauf Tryphon, Gott ist ihm zwar erschienen, aber vor der Erscheinung der drei Männer; die drei, welche die Schrift Männer nennt, waren Engel." — „Zwei davon wurden zum Verderben Sodom's geschickt, Einer blieb zurück, um der Sara die Geburt Isaaks anzukündigen, weßwegen er auch hernach Abschied nahm, und zwei Engel bloß nach Sodom gingen." Vergl. Midr. R. Bereschit C. 50 מיכאל אמר בשורתו ונסתלק. גבריאל נשתלח להפוך את סדום ורפאל להציל את לוט. Es wäre zu

weitläufig, die ganze Debatte des Justin mit Tryphon über diesen Gegenstand anzuführen, obwohl dadurch manche Sage im Midrasch beleuchtet werden kann. So wendet z. B. Tryphon ein, daß es doch heißt, daß die Männer gegessen haben, was doch von der Trinität nicht gesagt werden kann, worauf Justin erwiedert: " Wenn wir hörten, daß drei gegessen haben, so würde es billig Zweifel erwecken; wenn wir aber nur von Zweien annehmen, welche wirklich Engel waren, so ist es uns ja bekannt, daß sie sich in dem Himmel auch nähren." (Freilich hat der gute Kirchenvater 19, 3, wo doch auch eine Person der Trinität war, wie Justin aus 19, 24 selbst beweiset, vergessen!!) "Denn, obschon die Engel sich nicht ähnlicher Nahrung bedienen wie die Menschen, so empfangen sie doch Nahrung.„ "Was ihre Speise betrifft, so scheint sie das Manna zu sein, das euere Väter in der Wüste nährte; denn die Schrift sagt: Sie haben Engelbrod gegessen. Ps. 78, 25". „Ich vermuthe übrigens, daß das Wort: sie haben gegessen, auch so zu verstehen sei, wie wenn wir vom Feuer sprechen, es hat alles verzehrt, u. s w."

Im Midrasch finden wir diesen Meinungsstreit bereits angeführt. וכי אוכלין היו ? אלא נראין כאוכלין. (Vergl. Ibn Esra: ויאכלו כי נאכל הלחם , כטעם אשר תאכל האש). Aus polemischen Rücksichten wurde aber von den Midraschim,. Jalkut z. St. die Auslegung verworfen, um bei Controversen das Essen der Engel besser betonen zu können האומר שלא אכלו המלאכים לא אמר כלום אלא בלקחו של אותו צדיק פתח הקב״ה פיהם ואכלו. Vergl. B. Mezia 86, b und Tosaphot daselbst, ferner Midrasch rabba, woselbst sinnreich das Sprichwort angewendet wird: Gehst du in eine Stadt, beobachte ihre Gebräuche. Moses lebte 40 Tage auf dem Gottesberge ohne Nahrung, während die Engel

bei Abraham Speise zu sich nahmen. — Die Meinung des Justin, daß die Engel im Himmel sich von Manna nähren hat auch R. Akiba getheilt, der aber darüber von R. Ismael streng getadelt wurde. S. Joma 75, b und Jalkut zu Psalm 78, 25: לחם אבירים אכל איש שמלאכי שרת אותו. דברי ר"ע וכשנאמרו דבריו לפני רבי ישמעאל אמר להם צאו ואמרו לו עקיבא טעית וכי מלאכי שרת אוכלין לחם והלא כבר נאמר לחם לא אכלתי וכו׳, Die alten Vers. geben diese Stelle gleich R. Akiba mit: panem angelorum manducavit homo, während sich Gesenius, Fürst und die Neueren gleich R, Ismael (der freilich im polemischen Eifer zu einer gezwungenen Etymologie seine Zuflucht nehmen mußte: אל תקרי אבירים אלא אברים שנבלע ברמ"ח אברים) für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, Speise der Vornehmen, d. h köstliche Kost, erklären.

Aus der Disputation des Justin können wir erst recht die Ursache des Tadels von R. Ismael einsehen, wie solches häufig bei den älteren Rabbinen und besonders bei R. Akiba der Fall war, die die christlichen Auslegungen u. dgl. abzuweisen stets bemüht waren, überhaupt, wo der Schein mehr zu Gunsten des Gegners sich zuneigte. — Was nun die dritte Bemerkung des R. Jerucham betrifft, כתב להם אני אמות ואחיה במקום אני אמית ואחיה., so ist die Version der Vulg. dem Hebräischen vollkommen entsprechend, ego occidam et vivere faciam, 5 B. M. 35, 39. Indessen dürfte im Exemplar des R. Jer. der merkwürdige Fehler, anstatt der Hifilform die Kalform, ich sterbe und lebe wieder auf, gestanden sein, da die Vulg. vielmals, selbst im 18 Jahrhundert, verbessert wurde. Allein Raschbam scheint bereits in der citirten Stelle (s. oben S. 64) unsere Lesart in der Vulg. vor sich ge-

habt zu haben, obwohl dessen Worte sehr dunkel sind und fast gar keinen Sinn haben. Wahrscheinlich ist hier ein Fehler in unseren Ausgaben des Raschbam, dessen fehlerhafter Abdruck ohnehin allbekannt ist (s. Biur zu 1 B. M. 37; 1) und es soll daselbst, 2 B. M. 20, 13, anstatt, ולע"פ ט"ס בספריהם אני אמות ואחיה בלשין לאטין לא דקדקו eigentlich heißen übereinstimmend mit der Nachricht des R. Jerucham b. Meschullam וז תשובה שהשבתי למינים ולע"פ ט"ס בספריהם אני אמות ואחיה בלשון לטין של לא תרצח הם לא דקדקו. Wir haben also hier ein zweites Zeugniß, daß in den alten Exemplaren der Vulg. die Stelle 5 B. M. 32, 39 אני אמות ואחיה in der Kalform übersetzt wurde, und zwar ego occidam et vivam oder reviviscam. Der Inhalt der ganzen Polemik des R. Samuel b. Meir scheint diese Correctur außer Zweifel zu erheben. Die christl. Theologen, die mit demselben disputirten und aus dieser Selle die Auferstehung Christi aus dem a. T. beweisen wollten, behaupteten nämlich, um die falsche Uebersetzung der Vulg. zu vertheidigen, daß es אני אמות ואחיה in der Kalform heißen muß, da sonst ein Widerspruch obwalten würde. Hier heißt es: ich tödte, und in den zehn Geboten lautet das Verbot: du sollst nicht tödten. Darauf bemerkte ihnen R. S., daß der scheinbare Widerspruch bloß im Lateinischen ist, wo zwischen den Zeitwörtern רוצח, מות, הרוג kein Unterschied stattfindet, und alle drei mit occidere übersetzt werden (nämlich occido 3, cidi, cisum und occido 3, cidi occasum); daher die Zweideutigkeit zwischen 5 B. M. 32, 39 ego occidam (was übersetzt werden kann: ich werde sterben, u. ich werde tödten) und 2 B. M. 20, 13 non occides, du sollst nicht morden. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen den drei Verben; denn רציחה הריגה בחנם אבל הרוג יש בחנם ויש בדין וכו'. Es geht daraus hervor, daß R. S.

auch die falsche Uebers. der Vulg. gekannt hat und derselbe ließ sich auf diesen Punkt nicht ein, indem er dies als bekannt voraussetzt, daß die Vulg. aus dogmatischen Rücksichten unrichtiger Versionen sich bediente; sondern er suchte seine Opponenten auf ihrem eigenen Gebiete zu widerlegen, die durch die lat. Uebers. des Wortes ego occidam in einem doppelten Irrthum befangen waren und demnach unbegründete Einwürfe gegen die Thora gebrauchten, um die falsche Lesart der Vulg. zu erhärten. Raschbam meint nun, obschon die Vulg. die falsche Lesart hat, יאמפ״ וכו׳, so ist nebst dem in der Übersetzung noch eine Zweideutigkeit, die sich im Lateinischen schwer vermeiden läßt, בלשון לטין הם לא דקדקו. Vielleicht ist einem der H. H. Mitarbeiter dieser Zeitschrift gegönnt, ein Manuscript des Raschbam zu vergleichen, und es wäre sehr dankenswerth die Stelle correct abzudrucken.

Hieher gehört auch die Stelle des Ibn Esra 1. B. M. 37, 35 כי ארד אל בני . ומלת שאולה כמו מטה והטעם הקבר ופה טעה המתרגם לטועים שתרגם שאולה גהינם והנה כי לא שאול תודך . ואציעה שאול הנך הפך אם אסק שמים וערום שאול נגדו ורבים. Ibn Esra tadelt hier die falsche Uebers. der Vulg., welche שאול mit infernum, Hölle, wiedergibt, während hier unter שאול, wie öfters in der Bibel, bloß das Grab verstanden ist. Auch die Septuaginta hat hier eis hadon für שאולה. Ebenso spricht sich Ibn Esra Ps. 139, 8 aus: ואציעה שאול הנך . אם שמתי יצועי שאול שהוא תחתיות הארץ הפך שמים וכו׳. Eben so Jes. 40, 18 כי לא שאול תודך . הטעם על הגוף הנקבר בשאול וכן הוא מות לא יהללך כמו מתן בסתר יכפה אף, d. h. das Verneinungswort לא muß durch ein zweites Versglied supplirt werden מות לא יהללך wie Sprüche 21, 14, wo dessen Worte lauten: יכפה אף

פי' ישפיל כמו יכפף וכו' והיא פעל יוצא והוא עומד במקום שנים כלומר וכו'. Dunkler ist dessen Erklärung zu Job 26, 6. הרפאים יחוללו וכו' אפילו הרפאים בהם מתים המקום יחוללם מתחת מים ושוכני האדמה והענין על גרגרי הזרע כי בשאול שהוא מקום סתר יעשה חבלו. Ibn Esra bezieht dies auf die schöpferische Kraft der Natur, die im stillen Schoße der Erde aus dem Tode und der Verwesung neues Leben entstehen läßt. — Warum aber Ibn Esra sich so tapfer gegen die Vulg. wehrt, daß unter שאול nicht die Hölle verstanden sein kann, hat seinen dogmatischen Grund. Nach der Lehre der Kirche können nur diejenigen der künftigen Seligkeit theilhaftig werden, welche sich durch die Taufe von der Erbsünde gereinigt, und selbst die Patriarchen und Propheten sind davon nicht ausgenommen, denen bloß ein Platz im Purgatorium angewiesen ist. Die Kirche hat einen fünfachen Wohnort der Seelen nach dem Tode. Die Seelen der Unbußfertigen, der ungetauften Kinder u. s. w. haben ihren eigenen Wohnort; davon unterscheidet sich der Aufenthalt der Frommen des alten Testaments, die in den limbus patrum oder sinus Abrahami aufgenommen werden. Sie benutzte auch als Beweis die Stellen 1 B. 37, 35 u. dgl., wo die Patriarchen es selbst klagend gestehen, daß sie trostlos in die Hölle oder in das Fegefeuer fahren werden. Vergl. Nizachon z, St. הנולדים מפרשים שאול על גיהנם וכו' Ibn Esra behauptet daher mit Recht, daß hier und an andern Orten „Scheol“ Grab bedeute, und der dogmatische Beweis falsch ist, da hier von Hölle gar nicht die Rede ist. — Schließlich wollen wir noch bemerken, daß spätere Rabbinen viel gelinder über die Vulg. urtheilten. R. Joel aus Bonn, blühte 1250, wollte einem Proselyten, der des Hebräischen unkundig war, nicht gestatten, sich der Vulg. zu bedienen (S. Mordechai Megilla הגר לא ידע לה"ק ורצה

להעתיק ללשון גלחות וכו'); aber R. Moses Isserles bemerkt dabei, daß dies jetzt nicht mehr üblich ist. (Jore Dea, 283) —

Zusatz.

Was die schwierige Massorastelle Ps. 22, 17 betrifft, so fehlen in der Bibelausgabe von Venedig die Worte הכ' קמוכה; die Massora meint mit dem בתרי לישנא vielleicht die Stellung des Wortes כארי, das in Jes. 38, 13 zu den vorhergehenden Worten שויתי עד בקר in Ps. 22, 17 hingegen zu den folgenden ידי ורגלי gehört. — Auch können wir uns nicht der Meinung hingeben, daß die Talmudlehrer wegen der ihnen vorgelegenen Leseart כארו als Verb. sich ihre, Ps. 22 vorfindlichen Erklärungen und Deutungen erlaubten, sondern es geschah zu Gunsten der hagadischen Auslegung; daß aber unsere alten Weisen viele Psalmen zu bestimmten Zeiten verfaßt wissen wollen, ist wahr, und wird uns eine solche Zusammenstellung sehr erwünscht sein. Wir verweisen für jetzt auf T. b. Megilla 4, a, wo Psalm 30 und ibid. 11, a, wo Psalm 98 und 124 als zur Zeit Esthers verfaßt angegeben sind. —

Daß unsere Ausgaben des Raschbam corrupt sind ist wahr, und Herr Dr. B. Beer in Dresden spricht über diese Stelle im hebr. Jeschurun 5619. Ich erwähne noch bei Gelegenheit, daß Deut. 17, 18 im Raschbam die Worte בדברי הימים fehlerhaft sind; Reifmann will hier die Abkürzung von ב"ה eigentlich בדרך הדרש oder בדרך הוס, wissen; ich nehme es als Abbreviatur

aus כדברי המחה״ל, wobei das Wort משכה ausgefallen ist, und bezieht es sich auf die Worte Raschi's zu dieser Stelle. Auch sollen die Worte שכן עליהם ff. (Deut. 33, 3) nicht am rechten Orte sein, und gehören sie eigentlich zum Vers. 26 dieses Kapitels.

D. Red.

Analekten.

I

Jn den Beiträgen zur Geschichte der Kabbala (zweites Heft S. 111) *citirt* der gelehrte Jellinek aus dem ספר המאוניים eine Stelle eines R. Chasdai Ha-Nassi, den er ohne Weiteres für den berühmten Chasdai Jbn Schaprut ausgiebt. Allein Schemtob ben Schemtob hat diese Stelle, wie fast alle anderen seines Buches, dem ספר מפתח הקבלה des Baruch Hamekubbel (bei mir Handschriftlich) entlehnt, und dort steht ausdrücklich, dass der Verfasser jener Stelle keineswegs der spanische Staatsmann aus dem 10. Jahrhunderte, war. Diese Stelle lautet wie folgt: ולאחר ימים עבר בארצנו חכם גדול אחד שבא מאר׳ גנסן ושמו ר׳ נתנאל ז״ל. והתחברתי עמו בדרך אהבה וחברה והעתקנו ס״ד והעתקתי מקונדרים שלו בשם הרב הגדול דודו ר׳ זכריה ז״ל מאר׳ געש שהיה שנים רבות בארצות יון וקבל מזון אחד קרוב לק״ב שנה׳ והנה החסיד הזה מופלג בכל מיני החכמות הפילוסופיות וחוזה בכוכבים הס״ד ונקי ויגע בעניניו כל חכמותיו ונחש כי עמל בהם

וילך לדרוש את ד׳ ויחפש בכל מלכות יון מחכמי ישראל, ומצא איש חכם ונבון אדם גדול מזרע המלוכה ומן הפרתמים מזרע דוד ע״ה ולמד לפניו ג׳ שנים רצופות וקבל ממנו הרבה. וזה תוקף ההעתקה בשם אותו החכם הנקוב הנשיא ר׳ חסדאי ז״ל: סבות הסבות ית׳ אין לו התחלה ואין לו מקום ואין לו גבול וגו׳.

Dr. E. Carmoly.

(צדיקים מרכבתן של מקום)

II

Dieser talmudische Spruch ist von uns bereits in der „ rabinischen Spruchkunde“ (S. 46, N. 144) angeführt, nebst einem Spruche Mohameds. — Leider können wir nicht den Ort angeben, wo sich diese Stelle im Talmud befindet. (*) Es mag hier noch folgende Illustration dieses Spruches einen Platz fin-

---

(*) Diese Stelle findet sich unseres Wissens nirgends in unseren Ausgaben der Talmude, nur in Midr. R. Beresch· Cap 82 zu 1 B. M. 35, 13; so wie im Jalkut Schim: §. 82, 119 Ende und 136 Anf., wo es aber heisst האבות הן הן המרכבה; bloss Raschi (Genesis 17, 22) bringt im Namen des Beresch. R. צדיקים מרכבתן של מקום

D. Red.

den. In Dabistan (1) III, 16 lesen wir von der Secte Nahadiam genannt "sie sagen: ich bin der Wagen dessen, der die Wahrheit erklärt (Ana mercab al mabin).„ Man sieht also, dass diese Phrase weit verbreitet war. wir wollen hier auch zugleich bemerken, dass das Wort מרכבת oft von den arabisch-hebräischen Schriftstellern gebraucht wird; So z. B. im מבחר פנינים im שער הענוה heisst es: הענו מרכבת הכסיל, der Demüthige ist der Wagen des Narren. d. h. er erduldet seine Impertinenz. So auch im מאזני צדק (Ed. Goldenthal S. 182) ויהיה הגוף מרכבת ועוזר לנפש · Ebenso in מוסרי הפילוסופים (Absch. 2, Cap. 1) והגאוה מרכבת הרשע und das Cap. 3 החכמה מרכבת הענוה. Eine der Hauptursachen, welche sich dem Verständniss der hebr. Werke aus der arab. Periode entgegenstellen, ist das wörtliche Uebersetzen von gewissen arabischen Bildern und Phrasen, bei denen der hebr. Leser nichts zu denken hat. Das einzige Mittel, diese Schwierigkeit zu heben, ist sich durch Lectüre nach und nach mit Parallelen bekannt zu machen und so den Sinn zu nehmen. Eine solche Sammlung von Parallelen hat übrigens auch einen bedeutenden Werth für allgemeine Culturgeschichte der Menschheit, da in den Bildern das Wesen der Literaturgeschichte

---

(1) The Dabistan; or School of Manners. Translated from the Persian, with Notes ect. By Dr Shea and A. Troyer. 3 voll. 8, 1844. Dieses Werk ist ebenso interessant als lehrreich. Es wird sich hoffentlich eine Gelegenheit darbieten, um speciell auf dasselbe einzugehen.

wurzelt. Wir haben diese Bemerkung nur für diejenigen niedergeschrieben, welche uns mit mitleidigem Hochmuth als einen Ausbund von einem Pedanten betrachten werden, weil wir die geschichtlichen Momente in der Geschichte selbst suchen und nicht in der eigenen Phantasie.

Leopold Dukes.

III

In Frankels Monatssch. 1858, S. 92 Anm. 8 zählt H. Perles irrthümlich zu den ungedruckten Werken des Ramban dessen חדושים zu כתובות, ע״ז, indem Erstere zu Livorno 1779 in der Sammlung מעשה לזיקים und Letztere nach Asulai (Schem Hagdolim Ed. Benjakob 1, S. 71 und II S. 154) unter dem Namen des Raschba, die aber dem Ramban angehören, in Metz erschienen sind und zum zweiten Mal in Prag in den חמש שטות להרמב״ן 1809 abgedruckt vorkommen. — Ebenso muss bemmerkt werden, dass der Pentateuchcommentar des Ramban (das. S. 116, Anm. 1) *ed.* Venedig nicht 1648 sondern 1545 erschienen ist. S. 121 Uebersetzt H Perles בעלי הלשון mit „stimmberechtigt“, was unrichtig ist und “sprachkundig,, heisst. — Ben Chananja 1858, S. 36. Gegen die Lehre Elxai's: Jhr dürfet dem Murmeln der Quelle trauen, das täuscht euch nie,, düfte vielleicht der Ausspruch des R. Akiba (Chagiga 14, b) פ״ל

ר"ע כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני gerichtet sein.

S. J. Halberstam.

IV

Midrasch Rab. Wajikra Cap. 5 u. Jalkut Schim. Waj. N. 469 Anf heisst es: פלונא מדינתא דאכיל פודרגוס ודאיקיטטא דרזא צייא וסנגוריא וכו'. Mein gelehrter Freund H. L. Dukes machte mich auf diese Stelle aufmerksam, die er in seiner Blumenlese“ S. 222 bereits citirte, und wünscht darüber eine gute Erklärung; er selbst will etwa איקטירא (Wache) statt ודאיקיטטא lesen. Meines Erachtens ist das Wort nichts anders als das bekannte gr. Wort *dikaiotes*, Richter, Strafer, oder was ebenfals leicht möglich ist, der Superl. von Adj. *dikaios* nämlich *dikaiotata* als Subst. abstr. Dass diese Correctur annehmbar ist, beweist der Sinn der Stelle.

Kobak.

V

Im isr Volkslehrer 1858 S, 304 spricht H. Dr. Geiger in dem Aufsatze “Kleinigkeiten„ über die Blumen auf den Gräbern und citirt eine Stelle aus dem Sch. Ar. Jore dea § 368 N. 2 אילנות שנוטעין בבית הקברות מותר ללקט פירותיהן als Beweis für die Zulassung des fraglichen Gegenstandes von Seiten

des Schulchan Aruch. Aber H. dr. G. hat die Stelle (wahrscheinlich aus Versehen, oder soll das absichtlich geschehen sein?) nicht ganz gegeben, und wird a. a. O. noch hinzugefügt מאחר שמ״ן על הקברות נמצא; und dieses ist der Ansicht Geigers ganz widersprechend. Auch ist der Ausdruk בבית הקברות (nicht על הקברות) nach Geiger ganz unpassend. — Auch muss hier bemerkt werden, dass Geigers Tadel gegen Dr. Löw in Bezug auf ר׳ יקותיאל bereits von meinem gelehrten Freunde S. J. Halberstam in meinem Jeschurun (Ihrg. 1857 Heft 1 der deutschen Abt. S. 28 N. 5) mit einem vollkommen genügenden Beweis auseinander gesetzt wurde. Wenn also Geiger unser genanntes Heft nicht gelesen, was wir zu glauben geneigt sind, so gehört doch die Priorität dieser Berichtigung meinem erwähnten Freunde. Auch kann ich eine scharfe Rüge nicht unterdrüken, die den Sammler der sogenannten Monatsschrift (?) „Meged Jerachim“, Herrn Joseph Kohn betrifft. Jn dem vierten Hefte seiner Sammelschrift, wo der Sammler „weder bei den ihm eingesandten noch bei seinen eigenen (??) Arbeiten eine gute Wahl getroffen hatte, (*) befinden sich höchst

---

(*) So z. B. fehlt den Aufsätzen Mohr's, Fränkel's, Ensers und Modlingers die wissenschaftliche Unterlage ganz und gar. Wozu die lächerlichen Exegesen eines Anonymos? Wozu Gedichte ohne Metrum, wovon schon die Kochbe Jtzchak wimmeln? Mit wem kämpft der Redacteur? Mit Schatten! Er klagt über Angriffe die nicht exsitiren.? Wie kommt der Red. auf die Jdee, dass כינן weiblich ist? (S. 11.) Wozu der פלס ל מט ל כנס S. 68-70. Wozu noch vieles, das füglich ganz

interessante Anmerkungen von dem berühmten S. D. Luzzatto zu seinem daselbst mitgetheilten Gedichte des R. Serachja Halewi, בעל המאור genant; und unter Anderem macht L. dieselbe Berichtigung zum Meg. Jer. Hft 2, S. 174, die ich im Namen meines gnanten Freundes S. J. Halberstam im Jeschurun (Jahrgang 1857 Heft 2, S. 6, Anm. der hebr. Abtheilung) mitgetheilt habe. Nun hat L. diese Notiz noch nicht gesehen, als er den Brief an den „Sammler„ des M. J. schrieb, dieser aber ignorirt ganz die Anm. im Jeschurun, obgleich er selbe wohl gelesen hat. Herr Dr. M. Steinschneider hat diese Bemerkung für seinen Catalog citirt.

Kobak.

VI

Midr. R. Beresch. Cap. 50 (Jalkut Schim. § 84 heisst es: חמשה ראשי דייני סדום היו רב שקר רב נבל רב מסטי דין וקלפנדר) findet sich folgende Stelle: חמשה ראשי דייני סדום היו קץ שקר רב שקר, רב מסטורין, רב נבל קלאפנדרא Der bab. Talm. Synh. 109, b hat: ד' דייני סדום היו שקרא ושקרראי זייפי ומצלי דין

Diese schwierige Stelle leidet offenbar an Corrupteln und machen wir hier die Gelehrten, denen Manuscripte oder alte gute Ausgaben zu Gebote stehen,

---

wegbleiben konnte? Vergl. noch unsere Ansicht in Steinschneiders hebr. Bibl. Jahrg. II, N. 7, S. 2., wozu der gelehrte Redacteur noch Manches hinzu gefügt hat. —

auf diesen Text aufmerksam. Jedoch erlauben wir uns folgende Conjecturen: סקר oder סקרלי - *sicarius*, Meuchelmörder; נבל - *nebulo*, Taugenichts; מסטה דין (eig. מסטה רין) - *mysteria*. קלפנדר - *klepandros*. Wir werden diese Stelle zur Zeit genauer erklären, und begnügen uns für jetzt, genannte Vermuthung gegeben zu haben, um zu weiteren Studien anzuregen.

Kobak.

VII

Dr. M. Sachs hat in seinen gesch. Beiträgen II. S. 115 keinen Anstand genommen, den im Midr. R. Beresch. Cap. 63 (Jalkut Sch. §. 110) erwähnten פרגניטין als einen "Dämon„ aufzufassen; und wahrlich gab eine Corruptel im Aruch s. v. פרגנטין Veranlassung zu diesem Jrrthum. Es soll aber a. a. O. heissen פ ר פל בית המרחץ, und ist mithin פרגניטין wahrscheinlich *argonautes*, Schnellsegler. Der Jnhaber der Badeanstalt, dem ein solches Schiff zur Verfügung stand, hat den jüdischen Gelehrten einen Dienst geleistet, dass sie baldigst vor dem Diokletian erscheinen konnten. Das Dämonische fällt weg und die wunderbare Rettung der Rabbinen ist um nichts weniger denkwürdig. (So viel ich mich erinnere, soll bei dieser Stelle Grätz, Gesch. IV. auch nichts von einem Dämon wissen.) — Das daselbst erwähnte בגלייר (im Jerus. T., Terumot, Ende des Absch. IX בחבר) hat zu vielfachen Deutungen Veranlassung gegeben. Für die specifisch jüdische Geschichte ist es, meiner Meinung nach, von gerin-

gem Jnteresse, ob es den Galerius, den Mitkaiser Diokletians, oder den Diokletian selbst, da er Gallier gewesen sein sollte, oder gar das bekannte *Galearius* anzeigen will. Allenfalls ist im Aruch s. v. גלייר zu berichtigen, dass die citirte Stelle (Tal. bab. 53, b.) חלק סברי הגליורין מתגרין במלחמה וכו׳ nicht hieher gehört, da die Stelle corrupt ist, und muss es heissen הבליורין, *belearii*, Schleuderer. Vergl. Caesar de bello gallico an vielen Stellen.

Kobak.

VIII

Wie wenig bis nun zur Herstellung des Textes der beiden Talmude, Targumim und Midraschim gethan ist, und von welcher Tragweite ein solches Studium sein kann, sowohl in Rücksicht auf die Agada als auch auf die Halacha, wird jeder Sachkenner eingestehen müssen. Und doch überschwemmen die sogenannten neuen Lexicographen das Gebiet der jüdischen Literatur mit blosser Wortklauberei und beurkunden viele derselben nicht nur Geistesarmut, sondern auch mangelhafte Kenntniss des Jnhaltes der zuverbesserenden Texte. Alle möglichen Hilfs- und Wörterbücher werden zusammengerafft, durchgrübelt, verglichen; Vermuthungen aller Art, die meistens ans Lächerliche grenzen, werden angeführt — und auf den gehörigen Sinn des Textes wird bekanntlich nicht eingegangen. Wir haben uns ent-

schlossen, nach allen Kräften dahin zu streben, ein solches Verfahren als verwerflich aus unserem Kreise ganz zu verbannen, und geben wir uns der Hoffnung hin, in der Folge durch die richtige Auffassung der Stellen, durch Parallele, durch geschichtlche, topographische und archäologische Studien, gestützt auf Manuscripte und gute Ausgaben die Textkritik herstellen zu können. Wir ersuchen daher die Gelehrten um Beiträge, besonders um Varianten. Conjecturen werden nöthigenfalls berücksichtigt und gewürdigt, niemals aber werden sie für uns massgebend sein. Unser Streben war und bleibt die Wahrheit, und geben wir uns keineswegs der Täuschung hin, dass unsere Notizen Vollgiltigkeit haben, vielmehr sind wir bereit j e d e Erwiederung und Entgegnung wohlwollend aufzunehmen. Um so mehr freuet es uns, dass unser hochgelehrter Freund, Dr. B. Beer in Dresden unserem Wunsche zuvorgekommen, und bringen wir nun den geehrten Lesern dieser Blätter eine an uns in hebr. Sprache ergangene Notiz dieses Gelehrten.

Talm. bab. 25, b heisst es מתת לקמיה דפבי״; die Tossaphot s, v. מתת lesen, nach dem ähnlich erzählten Bericht des Tal. Jer. (Aboda Sara 2, 9) מתת לקמיה דרב. Herr Dr. B. Beer will die Leseart der Tossaphot annehmen, indem die Erzählung mit dem בר מריון auf das bekannte gr. (auch im Lat. gebrängltche) Wort *meryones* hinweiset (Vergl. Hom. Jl. II, 651. und sonst), und da מבי״ in Babylon wohnte, wo wie bekannt die griechische Sprache nicht heimisch war, so müsste hier nur רב stehen, der eine Zeit in Palestina war. Diese schätzbare Bemerkung verdient gewiss berücksichtigt zu wer-

den; nur erlauben wir uns eine Bemerkung. Wenn dem so sei, warum frägt weiter der Talmud והא אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור, und sollte es eigentlich heissen: והא רב הוא דאמר.

Kobak.

IX

Jm Alfasi Berachoth zur Stelle: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור ואפי׳ עטרות ודיבון (Ed. Presburg 6, b.), sagt R. Jona Folgendes: יש מפרשים דנקט זה הפסוק מפני שאין לו תרגום וכו׳ וזה אינו נראה שהרי מלינו הרבה פסוקים שאין להם תרגום, כגון „פסוקים של ברכת כהנים„ ואחרים הרבה ולמה לא הזכירם וכו׳ Und als ich vor einigen Jahren die Stelle las, wunderte ich mich nicht wenig, dass dieser geistreiche Commentar so eines groben Verstosses sich zu Schulden kommen liess, und befragte einige Talmudkenner über diese Stelle, erhielt aber nicht Bescheid. Auffallend genug erschien es mir aber, dass keiner der älteren Koryphäen darüber ein Wort verlor. Später sah ich, dass Hurowitz, der Verfasser des שני לוחות הברית, die Schwierigkeit fühlte und bemerkte (Hilch. Schab. Anf.), dass das Targum der Verse יברכך ד׳ וישמרך ff., was R. Jona unter פסוקים של ברכת כהנים meinen konnte, nicht recipirt ist (לפי שזה התרגום אינו מקובל מסיני). Aus dem Tossaphot Berachot (8, b s. v. ואפילו)und dem Mordechai zur St. (vergl. noch den beigedruckten לשון ריא״ף z. St.) ist es klar, dass R. Jona nichts anderes als die Verse in Deutoronomium (27, 12—13), wo viele Eigenenamen vorkommen, unter פסוקים של

ברכת כהנים gemeint hat, sonst hätte er bloss geschrieben: ברכת כהנים

Kobak.

X

Bei allen Verdiensten des jüngern Buxtorf's. namentlich auf dem Gebiete der talmudischen Lexicographie, muss doch der Wunsch gerechtfertigt erscheinen, endlich ein Wörterbuch für die beiden Talmude zu erhalten, das ebenso vollständig, als sachkundig behandelt wäre. Ersteres ist selbst der von Landau bearbeitete Aruch nicht und es ist vorrest eine Aufgabe durch einzelne Vorarbeiten das nöthige Material vorzubereiten. Während nun Rapoport's „Erech Milin„ ein bisher gefehltes Realwörterbuch zu werden sich bestrebt; so sind andrerseits vom Gesichtspunkt der Philologie die Arbeiten von Sachs, Böhmer u. A. dankeswerthe Vorarbeiten zu einem nöthigen Verbalwörterbuche. Wie sehr aber Buxtorf's rabbinisch-talmudische Lexicon an Mängeln leidet, mag aus folgenden Jrrthümern erleuchten, von welchen wir eine grosse Anzahl gesammelt, von denen aber nur einige hier mitgetheilt werden. S. v. כדוי col. 1305 übersetzt B. die bekannte Phrase המקשה עצמו לדעת durch „difficilem se praebens ad sciendum vel discendum (!)“ S. v. פרט col. 1550 liest B. עוף המכרט נשר für כשר, wodurch die Talmudstelle (Chulin, 62, a) völlig unverständlich wird, wobei aber B. klüglicher Weise nicht die ganze Phrase citirt. S.

v. ספקן col. 1524 übersetzt er נסים לילות כימים sehr ungenau· „insumamus dies et noctes (in luctu).“ S. v. לחנת col. 1906 übersetzt er לחנתם דגג נהרת durch: pisciculi saliti fluvii Debbhab: der Fluss heiss bloss גג. ד ist das praefixum. Wir sehen, dass B. zuweilen klüglich verfährt, indem er den nöthigen Zusammenhang nicht mittheilt; vielleicht geschah es auch nicht ohne Absicht, dass er s. v. נבול col. 1288 in dem Citat כסים לנו יום טוב אין אנו מסיקים בנבול פה וקלות ראם ככל הגוים, die letzten zwei Wörter unübersetzt lässt; er scheute sich vielleicht die Wahrheit eingestehen zu müssen.

Dr. L. Lewysohn.

Rabbiner zu Stokholm,

Früher: Prediger zu Worms.

Recenzionen und Anzeigen.

רסאלה אלחכים אלברע אללביב אלפהים רבי יהודה בן קריש אלתאהרתי אלמגרבי אל גמאעה יהוד מדינה פאס. —

oder: R. Jehuda ben Koreisch Tiharetensis Africani ad Synagogam Judaeorum civitatis Fez epistola de studii Targum utilitate et de linguae chaldaicae, misnicae, talmudicae, arabicae, vocabulorum item nonnullorum barbaricorum convenientia cum hebrea; ediderunt J. J. L. Bargés et D. B. Goldberg. Lutetiae Parisiorum MDCCCLVII. 8. XXIX et 123 p.

„Fs giebt, sagt Bacon, Wüsten in der Zeit als im Raume“. Eine solche Wüste in der Zeit war, oder ist wenigstens für uns, vom Schlusse des Talmuds bis zu Saadia Gaon, mit welchem die eigentliche hebr. Literatur beginnt. Der nächste zu ihm ist, Jehuda ben Koreisch, welchen Einige vor Saadia leben liessen. Das Werk dieses merkwürdigen Mannes, welches wir jetzt besprechen wollen, hat merkwürdige Schicksale gehabt. Beinahe 1000 Jahre sind verflossen, dass der Verfasser es geschrieben hat. Vor 150 Jahren etwa brachte es ein Oxforder Professor nach Oxford. In den letzten 50 Jahren haben Schnurrer, Gesenius und Ewald es gesehen und Auszüge daraus mitgetheilt. (1)

Ein Mann aus Polen hat eine Abschrift davon genommen und ein französicher Professor hatte die Grossmuth, es drucken zu lassen. Herr Prof. Bargés, einer der berühmtesten Gelehrten Frankreichs, der sich bereits durch die Herausgabe der arab. Proben des Commentars von Iefeth (2) zu den Psalmen Ansprüche auf die Dankbarkeit der Freunde der arab. hebr. Literatur erworben hat. hat sich nun durch d. Veröffentlichung dieses zu besprechenden Werkes ein unvergängliches Denkmal gesetzt, und der Geist des R· Jehuda ben Koreisch sowohl, als auch alle Philologen fühlen sich dem Herausgeber sehr verpflichtet.

Eine Analyse dieses Werkes hier zu geben, liegt ausserhalb unseres Bereichs. Man darf voraussetzen, dass Jemand dasselbe ins Deutsche oder Hebr. übersetzen wird. Der künftige Uebersetzer wird bei den einzelnen Stellen den

---

(1) *Vergl. Literaturhistorische Mittheilungen S. 117.*

(2) *Rabbi Jefeth-Karaitae in* librum Psalmorum..... edidit specimen.... *L. Bargés. Paris. 1846, 8vo. Wir haben zur Zeit eine kleine Anzeige dieses Werkes in den Archives israelites gemacht. Munk hat in seiner Biographie des R. Jonah einige sehr bedeutende grammatische Stellen aus dessen Commentarien herausgehoben.*

Einfluss nachweisen, welchen unser Autor auf die Späteren ausübte; um so mehr, da jetzt die Werke des Jehuda Chajug und das ספר הרקמה des R. Jonah, so wie auch die Werke des Menachem und Dunasch gedruckt vorliegen.

Der Character des vorliegenden Werkes ist der eines Glossars. Der Verf. hat hier das Wort für sich erklärt, ohne auf grammatische Structur einzugehen. Was den eigentlichen Charakter dieses Werkes erhöhet, ist die principielle Anschauung, die dem Verf. vorschwebte, die semitischen Sprachen unter einander zu vergleichen. Er ist als der Vater der „vergleichenden Sprachkunde" zu betrachten. Die ersten Spuren finden sich im Talmud. Daselbst ist schon hie und da von dem Targum, der Sprache der Mischnah, der Sprache der Bewohner der כרכי הים (wahrscheinlich Phönizien) und vom לשון כנעני (3) Gebrauch gemacht. Mehreres über diesen Gegenstand haben wir im Lieraturblatt des Orients 1848, S. 138, 150, 313 mitgetheilt. — Ben Koreisch hat diese Ansicht in einem grössern Masstabe ausgeführt. Es verdient übrigens bemerkt zu werden,

---

(3) *Das* לשון כנעני *taucht bisweilen bei spätern Autoren auf. Rapoport (R Nathan Note 38) hat einige Nachweisungen darüber gegeben. In dem* עין הקורא *des* יהב"י הנקדן *(Vergl. über denselben: Zunz' zur Gesch. und Lit. S. 115) heisst es:* גם אנחנו יודעים כי קצת בני ארץ כנען הוציאו החית ממוצא הכוף הקיצונה וגו׳. *Es ist nicht bestimmt, was der Verf. darunter verstanden hat. Es darf hier auch angemerkt werden, dass in den Fragmenten, welche Geiger in den* נטעי נעמנים *(Breslau 1858) herausgegeben hat, zweimal das* לשון כנען *vorkommt und dort ist ersichtlich, dass der Verf.* s p a n i s c h *darunter verstanden hat. Wir lesen daselbst* „קובילא" בקצלונו. והוא בלשון כנען *(Cubillo); ferner S. 6.* „פוסק אנסא" גשה לי בלשון כנען. *Es ist augenscheinlich, dass hier* pujanza, puissance, *gemeint ist. In einer Oxforder Handschrift finden sich die Worte:* וכן בלשון כנען הנקרא פ י ה מ י ש קוראין קוראין ליום רביעי סטרגרא דהיינו יום האמצעי

dass das Wort במייה (4) nicht vorkommt. Derselbe führt auch Parallelen aus arab. Dichtern an, welches allgemein culturhistorisches Interesse gewährt. Die Stellen, die derselbe aus dem Targum citirt, dürften noch ohne dies einen kritischen Werth für die Berichtigung mehrerer Lesearten haben. So z. B. ist S. 8 zu שפד הדשן der Targum citirt, wo das Richtige מישד קטמא sich befindet. Vergl. אוהב גר zur Stelle. In vielen Handschriften haben wir das richtige דמושדין קטמא gefunden. — Zu מרוח אשך (Lev. 21, 20) citirt der Verf. aus dem ספר רפואות, dass eine gewisse Pflanze אשכי תעלא heisst. Herr Goldberg machte mich aufmerksam, dass im Kerem Chemed (V. S. 40) die Worte: מן התרגום שאמר לביני שועל אשכח תעלא corrumpirt aus der Stelle des Koreisch entnommen sind. — Gelegentlich mag hier bemerkt werden, dass das talmudische מאושכן von einem Hauptworte אשכון entstanden zu sein scheint, obwohl dieses sich nicht findet. (5) Vergl. auch אוצר נחמד II. S. 89. — Die Zahl der einzelnen Bemerkungen könnten hier sehr vermehrt werden, wenn wir nicht fürchten müssten, die Grenzen einer Anzeige zu überschreiten. — Herr Goldberg hat ein kurzes aber sehr anregendes hebr. Vorwort geschrieben und gelegentlich einige interessante Bemerkungen mitgetheilt, wovon einige eine tiefere Betrachtung verdienen. Derselbe hat unter Anderem die שחיטות מאלדד הדני aus einer Oxforder Handschrift mitgetheilt, die in sprachlicher Hinsicht interessant sind. Herr Filipowski hat dasselbe Stück in seiner Edition des Juchasin S. 207 ebenfalls abgedruckt. In der Notiz über אלדד, die wir im Literaturblat des Orients 1850, S. 766 gegeben, haben wir diese הלכות שחיטה bereits erwähnt. Manche dieser Wörter sind theils grammatisch nicht correct, z. B. von dem

---

(4) *Ueber die Bedeutung dieses Wortes, welches vom* ר׳ האי גאון *und nach ihm im* ערוך *oft gebraucht wird, hat Herr Prof. Fleischer im Literaturblatt des Orients 1848. S. 238 die richtige Erklärung gegeben.*

(5) *Das talmudische* משכון *von dem biblischen* משך *darf als Analogie dazu dienen.*

hebr. פתאום ist פתמוהו gebildet, theils ist ein in der Bibel nicht vorkommendes Zeitwort von einem hebr. Hauptworte gebildet, z. B. הורכשה, wahrscheinlich corrumpirt von רפש (Vergl. Aruch Art רפש). Das עכול, scheint in der Bedeutung von „Maass“ genommen zu sein. (Vergl. Aruch Art. עכל 1.) Von dem Worte עט ist עטיטה gebildet. Indem Herr G. aufmerksam macht, welche Stellen ben Koreisch aus dem ספר רפואות anführt, spricht er die Vermuthung aus, dass es aus dem ספר רפואות des אסף היהודי entnommen sei, und benützt die Gelegenheit, manche Nachweisungen über אסף zu geben.

Die Einsicht in die Oxforder Handschrift wird uns belehren, ob diese Vermuthung richtig ist, oder nicht. Dass אסף sehr alt ist, ist nicht zu bezweifeln; Genaues über sein Zeitalter anzugeben ist nicht möglich. Ob das Werk, wie es uns vorliegt, aus einer andern Sprache übersetzt ist, und aus welcher, ist ebenfalls nicht zu bestimmen. In seiner gegenwärtigen Form ist es ein schätzbares medicinisches Werk. Wir gedenken später eine liter. Notiz über dasselbe zu geben. — Herr G. hat uns manche Belege mitgetheilt, die ihn bestimmt haben, das פירוש על טהרות, welches jetzt unter dem Namen des ר׳ האי gedruckt ist, dem ר׳ שר שלום גאון zuzuschreiben. Derselbe hat uns auch eine interessante Stelle mitgetheilt, welche ihn bestimmt hat, die Identität der ברייתא דשמואל mit פרקי דר׳ אליעזר auszusprechen. Diese Stellen jetzt zu geben liegt nicht in unserem Bereich. H. G. ist aber den Freunden der hebr. Literatur schuldig, diese Stellen zu sammeln und sobald als möglich dieselben irgendwo der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Die äussere Ausstattung dieses Werkes ist sehr anständig. — Mit diesen wenigen Worten bitten wir den Leser sich vorläufig begnügen zu lassen. Wir hoffen bald Gelegenheit zu haben, Einiges über dieses Werk mitzutheilen.

Leopold Dukes.

Predigten von Dr. L. Herzfeld, Braunschweigischem Landrabbiner. Nordhausen, 1858. Verlag von Adolph Büchting. 8vo. 258 Seiten. Preis: 1 Thlr. oder 1 fl. 30 kr. CM. — Beurtheilt von Dr. S. in L.

Der Verf. erklärt am Eingange selber, dass er auf jede oratorische Anerkennung verzichte; ob diess einfache Bescheidenheit oder die Scheu vor der grossen Hetze der Kritikmeute ist, sei dahingestellt. Für uns genügt es, dem Verf. zu folgen, von der oratorischen Toilette zu abstrahiren; obgleich es beinahe wie ein Widerspruch klingt, dass derjenige, der durch äussere Mittel die Wahrheit verbreiten will,— und das Wort ist doch ein solches Mittel— von vornherein der Form den Stab bricht.

Doch wir folgen dem Verf. und gehen auf das Innere seiner Predigten ein. — Die Tendenz des Verf. ist den religiösen Gedanken praktisch zu machen; d. h. ihn ins Leben einzuführen, den Glauben durch Vereinfachung und durch Aufhebung der religiösen Sitten, insofern sie mit dem Zeitgeist, mit dem Gesellschaftlichen oder individuellen Bewusstsein collidiren, zu fördern. Der Verf. wagt hier als praktischer Theologe viel, wenn er nicht schon Alles gewagt hätte. Wir glaubten, dass der Standpunkt schon ein übergewundener genannt werden dürfte, auf welchem man durch eine Negation zu einem Positiven gelangen wollte. Sollte Herr Dr. H. es noch nicht wissen, so wird die Erfahrung kaum lange auf sich warten lassen, ihm dem duftlosen, welken Blüthenstrauss der Destruction zu bieten. Jedenfalls müssen wir dem naiven Glauben des Verf. das Geständniss der Redlichkeit und Klarheit machen. Die erste Predigt über die Wahrheit athmet eine wohlthätige Wärme, ist klar und schlicht wie in der Diction so in den Momenten des Beweises, dass sie in ihrer schlichten Einfachheit ganz angethan erscheint, die Predigt der Wahrheit genannt werden.

In der dritten Predigt sagt der Verf. gleich beim Eingange, was er beweisen will; aber die Beweise sind schwach gebaut, ja wir fürchten, dass sie eben nichts beweisen. —

„Die Verkettung der Umstände ist es, die scheinbar den Menschen zwingt aber doch ist die Freiheit des Willens ihm nicht genommen, da er an der Schwelle des Verbrechens sich hätte losreissen können.“ Wie aber, wenn man entgegnet, dass eben da, wo der Verbrecher im letzten Augenblick umgekehrt, es seine Bestimmung war, dass er nicht Verbrecher werden sollte, wenn er aber fällt, mit oder ohne inneren Kampf er in Folge seiner Bestimmung im letzten Augenblicke fallen musste, verbleibt da die Willensfreiheit als bestimmende Kraft im letzten Augenblick? Im zweiten methaphysischen Beweis heisst es: Unsere Erkenntniss ist nicht massgebend für die höhere Verbindung und Bestimmung der Willensfreiheit; vielleicht in tausend Jahren wird man diese Verbindung finden, oder selbst nicht gefunden ist sie darum nicht unmöglich. — Sehr wahr! Dieser Satz, dass was selbst in tausend Jahren noch nicht gefunden darum noch nicht unmöglich sei, wie richtig er an sich ist, kann darum für die Zuhörer der Gegenwart nicht angethan erscheinen, einen Beweis zu liefern. Endlich scheint als dritter Beweis die moralische Vollendung, der Zweck unseres Daseins — Selbstveredlung. — Aber ist dies nicht eine *petitio principii*?

Was das Formelle der Predigt betrifft, so dürfte es wohl besser sein wenn die theoretische Behandlung voranginge und die praktische nachfolge.

Der Verf. scheint sich aber darin besonders zu gefallen, den praktischen Einwurf vorausschicken, den theoretischen und seine Entgegnung (?) folgen zu lassen, und endlich mit der Aufhebung (?) des praktischen Einwurfs zu schliessen. — Wenn wir anerkennen, dass der Redner aus dem pulsirenden Leben mit vollen Händen geschöpft hat, und gut und warm gesprochen, so müssen wir doch sagen, dass im Ganzen die Aufgabe nicht gelöst, wie überhaupt der klaffende Widerspruch dieser zwei Religionsthe-

sen kaum angethan ist, in einer Predigt, deren Grundbedingung Popularität ist, versöhnt zu werden

Wir nehmen nach der Besprechung der Predigt über die idealsten Güter der Menschheit die von praktischer Bedeutung, es ist N. 16, über die Trauergebräuche. So wenig wir behaupten wollen. dass alle die Sitten und Trauergebräuche von der Religion bestimmt sind, wie sie vielmehr das Produkt individueller Gefühlsäusserungen Stammes — Volkseigenthümlichkeit sind, so ist nicht zu läugnen, dass sie sich mit dem allgemeinen religiösen Bewusstsein in der Gegenwart in Wechselverhältniss gesetzt haben. Und es mag schwer, ja gewagt sein. mit solch einmal vom Volke recipirten Sitten zu brechen, zumal in dieser Lage jeder Mann eine gewisse Beruhigung findet, von dem reichen Fonde des religiösen Volksbewusstseins sich getragen zu wissen, und allermeisten lehnen sich in Prüfungsstunden diejenigen an die religiöse Volkssitte an, die bis jetzt derselben fern standen, und auch später ihr gleich fern bleiben wollen. Wenn nun der Redner mit eigenen Ohren schon gehört, wie in solchen Augenblicken statt Gebetes Lästerung von den Lippen achtungswerther Männer erschollen, so ist dies eine religiöse unpsychische Anomalie, und die achtungswerthen Menschen mogen wohl den Riss ihres Herzens weniger schmerzlich fühlen als den Riss des schwarzen Frakes. — Täuschen wir uns nicht, wer in dem Momente, wo die Kette des Lebens klirrend gerissen an ihm hinabgefallen, wo die Geheimnisse des Jenseits ihm entgegen dunkeln, Herz und Sinn mit ihren Schauern erfüllen, wer da noch der krankhaften Aesthätik der Gesellschaft Rechnung tragen will, der steht viel zn fern von dem Leben der Innerlichkeit, als dass er der religiösen Sitte auch nur das kleinste Opfer bringen möchte. Die Reformwünsche des Redners sind und bleiben *pia desideria*.

Nachschrift.

Wir fügen zu dem Referat unseres Recensenten noch Folgendes hinzu: Nr. 2 dieser Predigtensammlung (Von

der Macht des Beispiels und der Verpflichtung, stets ein gutes Beispiel zu geben) wie alle übrigen, die nicht von den Ceremonialgebräuchen handeln, sind in Bezug auf Form und Inhalt vollkommen befriedigend; hingegen diejenigen, in die der Verf. seine subjectiven, reformatorischen Ansichten einflicht, können umsoweniger Anklang finden, da überhaupt vorgefasste Meinungen zu Irrthümern und falschen Schlüssen verleiten. Ueber N. 3 (Ueber Willensfreiheit) haben wir ausführlicher sprechen wollen, und stellten wir daher die Materialien zu diesem reichhaltigen Thema zusammen; aber aus Mangel an Zeit und Raum verschieben wir die Abhandlung über diesen Gegenstand auf spätere Zeit, und begnügen uns bloss mit folgenden Andeutungen:

בדרך שאדם רוצה ללכת בה מוליכים אותו (מכות כ״ט , שבת ק״ד יומא ל״ח , ע״ז נ״ה) — הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון · (אבות פ״ג משנה י״ט) — כל התולה בטחונו בהקב״ה מחסה לו בעו״הז ובעו״הב . (מנחות כ״ט) — הבא לטהר מסייעין אותו בא לטמא פותחין לו (מנחות כ״ט ע״ב) — עתים לטובה ועתים לרעה הרי שהיו ישראל רשעים גמורים ופסקו להם גשמים וכו׳ (ר״ה י״ז) — אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא״כ מכריזין עליו מן השמים (חולין ז׳) — הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים (ברכות ל״ג) — אמר ר׳ אלכסנדר אמר ריב״ל לא נבראו רחמים אלא לפשוט עקמימות שבלב — שכר מצות בהא עלמא ליכא (קדושין ל״ט , חולין קמ״א) — היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מי שיצר כבר הבין וכו׳ (ירושלמי ר״ה פ״א ה״ג) — רגלוהי דבר נש אינון ערבין ביה וכו׳ (סוכה נ״ג)

Eine umständliche Behandlung dieses Thema's wird uns willkommen sein, und wäre es uns sehr lieb, wenn von der bodenlosen Speculation der philosophischen Systeme ganz abstrahirt und bloss auf die mosaisch-talmudische Auffassung in Verbindung mit der vorurtheilsfreien Denklehre reflectirt werde. Die talmudische Ansicht über das Wesen der Reue dürfte hier füglich benützt werden.

D. Red.

Zusätze und Notizen.

Über die Person des Jekutiel, der in der Elegie Ibn Gabirols auftaucht, sind die Acten, wie es scheint, noch nicht geschlossen. Vergl. Frankel's Monatsschrift 1858, S. 454 ff., wo Grätz eine geistreiche Conjectur giebt. Vergl. noch Kämpf's "Nichtandalusische Poesie u. s. w.„ I, S, 187 und II, 202, der "die in Rede stehende Elegie für interpolirt„ hält. Wir werden bei Gelegenheit auf dieses Thema noch zurückkommen. — H, Dr. B. Beer ist beschäftigt mit der Herausgabe der Biographien der jüdischen Urväter und Propheten, die in der heiligen Schrift erwähnt werden, nach den Angaben der Talmude und Midraschim. Der erste Band. (Leben Abrahams) wird bald erscheinen. Herr Pineles aus Tißmenitz, jetzt in Galatz, bereitet zum Drucke sein gesch. Werk über die Studien im Talmud. (Vergl. uns. hebr. Jesch. 5618, S. 33.) — Den Schluß der Beurtheilung der jüd. Literaturbriefe von Dr. B. Beer werden wir im nächsten Hefte geben, und werden wir die daselbst angefangenen literaturhistorischen Mittheilungen über die Entwikelung der Halacha in den 2 letzten Jahrhunderten in einer gesonderten Abhandlung geben, um nicht die Grenze einer Anzeige zu überschreiten.

D. Red.

INHALT.

Ueber die Opfer des alten Testaments. Von Dr, L. Lewysohn 1, 35, 71
Literarische Correspondez. Von Dr. B. Beer. 17
R. Jehuda Leon da Modena über den Zweck der Weltschöpfung. Von Dawid Oppen., heim, Rabb. in Gr. Becskerek. . . . 19
Analekten . . 24 — 28; 67 — 69; 114 — 126
Ueber einige Werke des Moses Rieti. Von Leopold Dukes 49
Kritische Bemerkungen der Rabbinen über die Vulgata. Von D. Oppenheim Rabb. in Gr. Becskerek. 60, 100
Jsaac de Castro Tartas. Von Dr. M. Kayserling. 97
Recensionen und Anzeigen
a) Jüdische Literaturbriefe 29
b) Epistola ben Koreisch 126
c) Predigten von Dr. L. Herzfeld . . . 131
Bibliographisches. Vom Redacteur . . 32, 69 137
Zusätze, Verbesserungen und Notizen. Vom Redacteur. 34, 135
Hebr. Beilage. Von Abraham Sutro, Oberrab. in Münster.

Bibliographisches.

Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. d. Jud. Hersg. von Dr. Z. Frankel, Oberrab. Leipzig, 1858. Verlag von Heinrich Hunger. Diese treffliche Zeitschrift erscheint auch 1959 und enthält gediegene lit. Beiträge.

Ueber den Austritt aus dem Judenthume. Offenes Sendschreiben an Hr. M. Maass. Von Dr. Abr. Geiger. Breslau, 1858. Verlag von J. U. Kern. Die Ergebnisse des gelehrten Verf. haben uns keineswegs befriedigt, und sind die Ansichten über das „gegenwärtige Judenthum“ nicht annehmbar. Der S. 8. angeführte talm. Satz. „der heisse in Wahrheit ein Jude, der den Götzendienst abweise u. s. w.„ ist nur auf die Jndividualität im Verhältniss zur einer Judenschaft zu beschränken, und dürfen wir keinen weiteren und mitunter falschen Cousequenzen Raum geben. Von welcher Tragweite dieser Wink ist, lehrt die Frfahrung, und ward erst jüngst in der A. Z d. J. über סל׳לת ע׳מר viel debattirt. Wir kommen auf die hier und anderwärts niedergelegten Ansichten des gelehrten Vers. bei Gelegenheit zurück.

Der Pentateuch, grammatisch zergliedert. Nebst sprachlischen Erklärungen von Raschi und vollständigen Biegungstabellen. Von Dr. Em. Hecht, Lehrer. Braunschweig, 1858, Verlag der Schulbuchhandlung. Wir wünschen diesem brauchbaren Werke baldigst eine zweite Auflage, die aber auch um Vieles vermehrt sein dürfte. Die Ausstattung ist recht befriedigend.

Predigten von Dr. L. Herzfeld, Braunschweigischem Landesrabbiner. Nordhausen, 1858. Verlag von Adolph Büch-

ting. Preis: 1 Thlr. oder: 1 fl. 50 kr. ö. W. -- Vergl. unsere Ansicht in vorliegenden Heften. Der sehr gelehrte Verf. hat sich bereits durch seine Gesch. d. Volkes Jsr. (Vergl. Bibl. Jhrg. 5618, S. 32) einen berühmten Namen erworben, und empfehlen wir dessen Geschitswerk aufs Beste, obwohl wir nicht immer die Ansichten des höchst gründlichen Historikers theilen, worauf wir seiner Zeit aufmerksam machen wollen. Der Preis der letzten 2 Bände, 70 Bogen, ist: 5 Thlr 7½ Sgr. oder 7 fl. 90 kr. ö. W. Der erste Band ist in Braunschweig (Georg Westermann) erschienen.

(*) Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon (Maimonides). Von Dr. M. Joël. Breslau, 1859. Druck von Wilh. Gottl. Korn. (Jm Jahresbericht d. jüd. theol. Seminars, Fränklischer Stiftung.)

(*) Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter aus dem 11 und 12 Jahrhundert. Von Dr. S. J. Kämpf. 2 Bände. Prag, 1858. Verlag vom C. Bellmann.

Ein Feiertag in Madrid. Zur Geschichte der Spanisch-Portugiesichen Juden. Von Dr, M. Kayserling. Berlin. 1859. Verlag von Julius Springer. Schade, dass es uns an Raum gebricht, über diesen werthvollen Beitrag zu referiren, was wir gelegentlich thun werden.

L'Educatore Jsraelita, Giornaletto di Letture Compilato dai Rabb. Profess. Levi Guiseppe e Esdra Pontremoli. Vercelli. Diese Zeitschrift erscheint in Monatsheften und hat auch wissensch. Aufs., besonders lobenswerth sind die Vort. S. D. Luzzatto's über jüdische Gesch. Der Jahrgang 1859. ist die siebente Folge. Die Ausgabe geschieht in der Mitte des Monats, und geben die Redactoren recht gern Tauschexemplare, worauf wir Hr. Dr. M. Steinschneider (Vergl. Hamaskir 1858, S. 90, N. 243) aufmerksam machen.

(*) Die Zoologie des Talmuds. Von Dr. L. Lewysohn,

Rab. in Stokholm, (früher: Pred. in Worms). Selbst-verlag des Verf. Jn Commission bei J. Baer in Frankf. a. M. 1858.

(*) Le guide des egarés, traité de theologie et de philosophie par Moise ben Maimoun dit Maimonide, publié pour la premiere fois dans l'orginal arabe et accompagné d'une traduction francaise et de notes critiques litteraires et explicatives par S. Munk. Tome premier. Paris, 1856. Auf Kosten des höchst ehrenwerthen Hr. Baron James von Rothschild. Die Ausstattung ist vorzüglich schön. Der zweite Band dieses Werkes wird bald veröffentlicht werden. (Vergl. A. Z. d. J. 1859.)

כתר מלכות. Drei Kaiserreden, gehalten bei Gelegenheit allerhöchsten Veranlassungen. Von Dr. S. Schwabacher, Prediger der isr. Gemeinde zu Lemberg, 1859.

Die Gedanken sind klar und deutlich, die Durchführung trefflich und sinnreich, die blühende Diction ist getränkt von patriotischer Wärme, Liebe und Anhänglichkeit für die kaiserliche Familie und für unseren allerglorreichsten Monarchen, Sr. Maistät, Franz Joseph I, Kaiser von Oesterreich etc.

קול מבשר . . את ספר הלכות גדולות הידוע מאת יעקב רייפמאן . פראג . תרי"ט לפ"ק .

מאמר חוט המשולש מאתי יעקב רייפמאן · פראג תרי"ט לפ"ק. Unsere Ansicht über die 2 letztgenannten Werkchen werden wir anderswo geben.

D. Red.